FACULTATEA DE PSIHOLOGIE

SPECIALIZAREA *PSIHOLOGIE*

SUBIECTE EXAMEN

ANTROPOLOGIE

ANUL I, semestrul 2

Evaluarea va avea la bază parcurgerea și însușirea cunoștințelor cuprinse în sinteză de curs: Claudia Buruiană: Antropologie culturală și socială, Editura Fundației România de Maine, București 2005, capitolele I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, X, paginile 2-148.

Capitolul I: Antropologia culturală şi socială – privire generală, pag. 3-18.

I. Naşterea antropologiei. Obiectul antropologiei culturale.

2. Specificul cunoaşterii antropologice

Capitolul II: Cercetarea antropologică. Teme, domenii, subdomenii, pag. 57-60

1. Terenul antropologic. Metode. Demersul comparativ.
2. Observaţia şi descrierea. Istoriile vieţii (biografia, autobiografia, etnobiografia)

Capitolul III: Cultura – ordinea simbolică a lumii, pag. 7-56.

1. Simbol. Semn. Semnificat. Ordine şi ordine simbolică.
2. Complex cultural. Categoriile fundamentale ale înţelegerii: timp, spaţiu, clasificare, gen, număr etc.

Capitolul IV: Teme centrale ale antropologiei culturale şi sociale : Mituri, rituri, ceremonii, sărbători.

Capitolul V: Teme centrale ale antropologiei culturale şi sociale II, pag. 61-102.

1. Religia. Sistemele de interdicţii(tabu-uri).

2. Sistemele de clasificare(totemuri)

Capitolul VI: Teme centrale ale antropologiei culturale şi sociale III, pag 61-102.

1. Sisteme de schimb simbolic.

2. Darul. Sacrificiul. Rudenia.

Capitolul VII: Teme centrale ale antropologiei culturale şi sociale, 61-102.

1. Sisteme ale eficacităţii simbolice. Magia. Mana. Vrăjitoria. Şamanismul.

Capitolul VIII: Teme actuale ale antropologiei, pag. 77-102.

1. Identitate şi identitate etnică.
2. Naţiune şi naţionalism.
3. Identitate, cetăţenie şi integrare europeană.
4. Democraţie, democratizare şi cultură. Localizare şi globalizare.
5. Viziuni tradiţionale asupra lumii vs. viziuni stereotipizate asupra lumii.

ANTROPOLOGIA CULTURALĂ ŞI SOCIALĂ – PRIVIRE GENERALĂ. NAŞTEREA ANTROPOLOGIEI. OBIECTUL ANTROPOLOGIEI CULTURALE. SPECIFICUL CUNOAŞTERII ANTROPOLOGICE

Naşterea antropologiei culturale

Ca raportare sau „privire" a unei culturi spre altă cultură (diferită de cea proprie) antropologia este una dintre cele mai vechi demersuri din sfera cunoaşterii omeneşti.

Ca disciplină însă – definindu-şi obiectul, metodele, instrumentele, principiile, logica sa proprie - antropologia s-a născut relativ târziu, fiind considerată una dintre cele mai „tinere" ştiințe între ştiințele socio-umane.

Contextul în care a apărut antropologia culturală şi socială a făcut ca această ştiință să îmbrace forma unui „discurs" al Occidentului despre culturile non-occidentale. Dacă privim harta în care J. Copans prezintă „Localizarea celor 26 de mari anchete etnologice"[1], observăm că a existat un context politic sau geopolitic al naşterii antropologiei culturale ca ştiință. Cele 26 de mari anchete aproape „subîntind" imperiile coloniale ale lumii care se extind în secolul al XIX-lea la scară mondială: Marea Britanie în India şi Africa; Franța în Africa şi Asia: portughezii şi spaniolii în Africa, Olanda în Asia. Pentru a guverna aceste colonii, statele occidentale au avut nevoie „să cunoască societățile cărora pretindeau să le aducă civilizația şi progresul". Această situație şi explică dealtfel de ce evoluționismul a constituit curentul dominant în antropologie la începuturile sale. Ideea evoluționistă este legată de raporturile de dominație ale țărilor occidentale asupra coloniilor lor.

Naşterea antropologiei culturale – dar, să precizăm: nu întreaga sa istorie! – se înscrie acestei istorii a dominației şi supremației Occidentului asupra culturilor nonoccidentale care nu s-a încheiat nici azi. Şi nu este nevoie să o spunem noi. Această atitudine este criticată uneori chiar din interiorul acestui Occident. Sophie Bessis vorbeşte în lucrarea sa „Occidentul şi ceilalți" despre o „cultură occidentală a supremației"[2]. Admițând că „centralitatea Occidentului, deci a ceea ce face şi gândeşte el", "organizează

[1] J. Copans, *Introducere în etnologie*, Polirom, Iaşi, p.

[2] S. Bessis, *Occidentul şi ceilalţi.Istoria unei supremaţii,* pref. A.Caragea, trad. N.Şerbănescu, Ed. RUNA, Bucureşti, 2004, (Decouverte,2001, 2002).

lumea”, autoarea analizează prin intermediul acestui concept (*cultură a supremației*) nu doar atitudini şi comportamente ci şi postura hegemonică cu totul aparte a Occidentului: dacă națiunile occidentale nu sunt singurele care „au abuzat în decursul istoriei, de legea celui mai puternic, ele sunt în schimb singurele care au produs aparatul teoretic – filosofic, moral, ştiințific – al legitimării sale. (...) Occidentul urmăreşte elaborarea fundamentelor teoretice ale supremației sale, ajustându-le la evoluțiile actuale(...)”[3] Or ideea fundamentală care a susținut (şi de fapt încă susține) supremația occidentală a fost una de factură evoluționistă. Occidentul „crede” că „ceilalți”(popoarele non-occidentale) sunt nu atât *altfel*, cât *necivilizați*, Occidentului revenindu-i misiunea de a-i civiliza. Este ilustrativ discursul ținut de Jules Ferry, unul dintre militanții antrenați în expansiunea colonială a Franței, în fața Camerei Deputaților în 28 iulie 1885: Occidentul trebuie să civilizeze restul lumii ”în numele datoriei pe care o au «rasele superioare (...) de a civiliza rasele inferioare»; el şi-a convins contemporanii că, pentru a rămâne o «țară mare», Franța trebuia să ducă în lume «oriunde este posibil, limba, obiceiurile, drapelul, armele şi geniul său»”[4]

În aceeaşi serie a lucrărilor de critică a atitudinii Occidentului față de restul lumii se înscrie şi cea a cunoscutului analist britanic Roger Scruton, *Vestul şi restul. Globalizarea şi amenințarea teroristă*, care conține încă în titlu o interesantă ipoteză asupra surselor de conflict şi a amenințării teroriste în lumea contemporană: interacțiunea eşuată dintre “Occident” şi culturile non-occidentale[5], discursul “vestului” asupra “restului”, conform căruia lumea este împărțită “în două sfere – sfera libertății şi a democrației şi sfera despotismului, a “statelor ratate” şi a zelului religios.” Această viziune raportează întreaga lume la “valori care îşi au originea, semnificația şi climatul natural într-un loc care este doar o mică (deşi recunoscută ca zgomotoasă) parte a lumii. A transfera aceste valori în locuri temeinic vaccinate împotriva lor prin cultură şi datină înseamnă a provoca tocmai

---

[3] S. Bessie, op.cit., p. 16.
[4] S. Bessie, op.cit., p. 19.
[5] Roger Scruton, *Vestul şi restul. Globalizarea şi ameninţarea teroristă,* trad.rom., D. Rădulescu, Humanitas, 2004.

confruntarea pe care căutăm să o evităm."[6] Scruton dovedeşte o mare capacitate de decentrare culturală, atrăgând atenția asupra modului în care promovarea unor valori "universaliste" – precum libertate, democrație – poate deveni sursa unor conflicte şi amenințări teroriste: "a flutura libertatea prin fața interdicțiilor religioase este un act de agresiune, provocând răzbunare din partea celor a căror evlavie e jignită"[7] La fel, a aduce acuzații Islamului "cu argumente incontestabil plauzibile" că ar fi "o fosilă medievală, neadaptată la condițiile moderne şi incapabilă să se conformeze enormelor schimbări sociale, economice şi demografice care au zguduit planeta noastră. Dar în acest caz "condițiile moderne" sunt tocmai acelea care rezultă din extinderea globală a tehnologiei apusene, a instituțiilor apusene şi a concepțiilor apusene despre libertatea politică. De ce să învinuim Islamul că le respinge atunci când el, la rândul său, le consideră ca o respingere a ideii pe care este întemeiat Islamul – ideea voinței imuabile a lui Dumnezeu, revelată o dată pentru totdeauna profetului său, sub forma unui cod de legi care nu poate fi încălcat sau schimbat?"

Scruton cultivă în lucrarea sa o atitudine nouă, comprehensivă, surprinzătoare pentru un reprezentant al "vestului", față de "restul" lumii, propunând chiar o revizuire a multora dintre prejudecățile Vestului. "Toate cele enumerate mai jos au contribuit la primejdia de astăzi, şi toate necesită o reexaminare:

- Eşecul nostru în ajustarea politicilor de imigrație la scopul integrării şi, reciproc, pretenția de a călători oriunde în lume fără să ne informăm mai întâi asupra tabu-urilor şi aspirațiilor locale.
- Acceptarea "multiculturalismului" ca scop educațional şi politic, precum şi obiceiul nostru de a denigra adevărata cultură națională şi politică de care depindem.
- Angajamentul nostru de a ne conforma "liberului schimb", aşa cum este conceput de Organizația mondială a Comerțului – o cale de a obliga alte țări să înlăture barierele pe care le-au ridicat în apărarea interesului local.

[6] R. Scruton, op.cit., p. 5.
[7] R. Scruton, op.cit., p. 6.

- Acceptarea cu prea mare uşurinţă a corporaţiei multinaţionale ca persoană juridică legitimă, chiar dacă nu e supusă nici unei jurisdicţii suverane particulare şi are drept de proprietate oriunde în lume.
- Indiferenţa noastră aparentă faţă de erodarea justiţiei seculare şi jurisdicţiei teritoriale prin litigii devastatoare la noi acasă şi prin legislaţii birocratice în alte părţi ale lumii.
- Înrobirea noastră faţă de prosperitate şi obiceiurile societăţii de consum care ne-au dus la dependenţa de materii prime, cum ar fi petrolul, ce nu pot fi obţinute pe teritoriul nostru."[8]

Propunând acestă mutaţie în sfera prejudecăţilor şi atitudinilor înrădăcinate ale vestului faţă de restul lumii, Scruton este conştient de dificultăţile în a o concretiza. Viziunea sa de fond nu este însă deloc sceptică: "suntem totuşi creaturi raţionale şi nimic nu ne opreşte să ne gândim la alternative ale deprinderilor care ne-au adus într-o primejdie atât de mare."

[8] R. Scruton, op.cit., p. 144.

Obiectul antropologiei culturale şi sociale

Obiectul antropologiei culturale îl constituie cunoaşterea culturilor în diversitatea lor – dublată de căutarea a ceea ce este definitoriu pentru om. Antropologia culturală şi socială este preocupată de om ca ființă integrată culturii sale (societății/grupului său). Cultura este un concept central al antropologiei culturale.

Antropologia culturală are ca obiect de studiu omul; ce anume diferențiază atunci antropologia de psihologie, sociologie, sociobiologie, istorie, istoria religiilor? Obiectul antropologiei culturale îl constituie cultura şi omul integrat culturii sale.

Acest obiect a cunoscut şi cunoaşte o permanentă schimbare. Contextul naşterii antropologiei ca ştiință a făcut ca obiectul antropologiei să fie inițial *alte culturi* (decât cea proprie cercetătorului – se mai spune uneori că antropologia s-a născut ca ştiință a Occidentului despre alte culturi, neoccidentale); ulterior antropologii au trecut de la studierea unor comunități arhaice, “exotice” la societăți mai apropiate lor în timp şi spațiu - cum ar fi oraşul contemporan occidental; a apărut nu numai o *anthropology at home* occidentală, ci şi o antropologie a nativilor despre ei înşişi. De exemplu, în antropologia americană se trece de la interesul pentru populațiile indigene ale vestului îndepărtat la sfârşitul secolului al XIX-lea, la studierea grupurilor de gang, a grupurilor deviante, etc. din metropola urbană americană în cadrul Şcolii de la Chicago la începutul secolului al XX-lea. Obiectul de studiu al antropologiei culturale se extinde acum la mozaicul vieții din marile oraşe: minorități etnice, religioase naționale, ghetourile. Avem de-a face cu acest proces de extensie a obiectului de studiu de la culturile exotice la “anthropology at home” şi în Europa: în Franța apar lucrări consacrate bandelor de tineri sau de imigranți, ori diferitelor categorii de excluşi sau fenomenului fanilor unui star ori ai unei echipe de fotbal. În antropologia britanică apar cercetări despre grupuri de tineri de tipul *skinheads*.

Cu toate acestea, antropologia culturală rămâne în cadrul proiectului său inițial: acela de a descoperi – sub diversitatea societăților omeneşti –

ceea ce este propriu umanității omului. Altfel spus, deşi tribul arhaic şi familia din societățile (post)industrializate, contemporane nouă, sunt obiecte de studiu atât de diferite, această extindere a obiectului antropologiei constituie traiectul ei firesc: antropologia se "generalizează" – cum spunea recent un antropolog elvețian – la "ansamblul situațiilor sociale şi culturale constitutive genului uman."

Cunoaşterea antropologică se construieşte aşadar tocmai în mijlocul acestei tensiuni între *marea diversitate a societăților omeneşti* şi ceea ce constituie *atributele universale ale umanității omului.*

Există un număr foarte mare de definiții date culturii – în diferite discipline şi arii lingvistice. Puşi în fața acestei probleme, a definirii cât mai precise a termenului considerat central antropologiei culturale, Kroeber şi Kluckhohn au încercat o clasificare a acestor definiții. Ei au stabilit astfel că definiția cea mai aproape de sensul antropologic al culturii este cea dată de sir Edward Tylor în 1871 în lucrarea "Primitive Culture"; aceasta poate fi considerată a avea o valoare canonică pentru disciplină, punct de pornire în toate încercările ulterioare de definire a culturii: "Cultura sau civilizația, considerate în sens larg, etnografic, este acel tot complex care include cunoaşterea, credința, arta, morala, legea, obiceiurile şi orice alte aptitudini şi obişnuințe dobândite de om ca membru al societății."

Dacă analizăm toate componentele culturii enumerate în această definiție a lui Tylor, constatăm că, într-adevăr, ea subliniază:

- ideea de cultură ca "tot", ca întreg organizat (whole complex);
- elementele cele mai importante care organizează o societate: legea, morala, credințele, cunoaşterea etc;
- ideea de om ca ființă culturală (membru al unei culturi, societăți, grup);
- ideea de cultură ca o *cunoaştere transmisibilă;*

Este dificil totuşi de stabilit în această definiție a lui Tylor de la 1871 un început al construcției sensului antropologic al termenului de cultură, câtă vreme regăsim în spatele ei o întreagă tradiție de gândire, după cum remarca de curând R. Williams – care stabileşte filiația prin care definiția lui Tylor se înscrie în tradiția filosofiei germane, îndeosebi a gândirii lui Herder,

care la 1776 vorbea şi el despre popoare ca formând "un întreg tablou viu de moduri de viață, obişnuințe, dorințe...etc"; altfel spus, ceea ce distinge popoarele nu poate fi surprins într-o formulă verbală simplă şi de aceea avem nevoie de o sintagmă ca: "un întreg tablou viu de moduri de viață, aptitudini, dorințe...". Observăm că avem de-a face încă la 1776 cu folosirea termenului *popoare* în sensul în care antropologia va vorbi la începutul secolului XX despre *culturi* - motiv pentru care ar trebui să considerăm celebra definiție a lui Tylor ca făcând parte din această tradiție de gândire, decât ca anticipare a sensului antropologic al culturii.

Discutăm despre un sens *antropologic* al noțiunii de cultură: pentru că există şi un sens nu neapărat non-antropologic, ci mai restrâns, care include doar creațiile cultural-literar-artistice-ştiințifice; în acest sens se spune despre cineva că este "cult", erudit, "un munte de cultură" etc. (ştie foarte multe într-un domeniu, are mulți ani de studii, este un specialist etc.). În sens antropologic şi indivizii care nu au nici un fel de studii sau chiar nu ştiu să scrie şi să citească, au o cultură: aceea a grupului ai cărui membri sunt de la care au învățat să supraviețuiască (cules, vânat, cultivat plante, crescut animale, a saluta, etc.- în comunitatea arhaică sau a circula cu metroul, a cumpăra într-un supermarket – în comunitatea urbană), adică tot ceea ce este necesar pentru a se adapta unui mediu natural şi social dat.

Cazurile limită în care un copil este pierdut şi este adoptat de o colectivitate de animale arată cât de important este grupul şi interacțiunea socială pentru ceea ce devine ulterior individul: crescut în colectivități de animale copilul învață ceea ce este necesar pentru a face față unui mediu de viață natural – să culeagă, să vâneze, să se apere să lupte – dar modul său de a comunica se va limita la strigăte nearticulate, rămânându-i inaccesibile formele de comunicare simbolică, modelarea unei atitudini în fața vieții şi a morții prin mit, religie etc. Prin naştere omul devine un membru al speciei, dar nu devine încă om.

Încercați acest exercițiu atunci când aveți ocazia: întâlniți o persoană care nu are studii. Discutați despre ceea ce a ținut foarte mult să transmită copiilor şi nepoților. Veți afla că "ştie" şi transmite urmaşilor săi foarte multe lucruri: cum să se poarte, cum să salute, cum să-şi aleagă partenerul de

viață, că anumite lucruri sunt interzise şi ce ce se poate întâmpla dacă aceste interdicții nu sunt respectate, cum se numesc anumite stele şi constelații sau cum se numesc diverse plante şi pentru ce leacuri sunt bune, cum să hrănească animalele, când se ară sau seamănă sau ce lucrări se încep după Sf. Gheorghe, când se lucrează şi în ce zile nu e bine să lucrezi, când nu se fac nunți, sub ce sancțiune etc. etc.

Omul devine om asimilând cultura grupului său, cunoaşterea pe care grupul său a sintetizat-o şi transmis-o cu fiecare generație; asimilarea culturii de fiecare membru al grupului se numeşte enculturație.

Sensul antropologic al culturii este plural şi relativistic: vorbim despre *culturi*, lumea este împărțită în *culturi* diferite. Orice persoană umană este produsul unei culturi, în care a trăit, iar diferențele dintre oameni se explică prin diferențele dintre culturile în care au trăit, mai mult decât prin diferențele de rasă, de bagajul sau zestrea biologică – idee subliniată încă de Franz Boas care recomanda la sfârşitul sec. al XIX-lea să renunțăm să mai folosim termenul de rasă. Diferențele biologice nu sunt esențiale, constituția biologică a ființelor umane este relativ unitară, aparținem sub acest aspect unei aceleiaşi specii – ar fi mai potrivit să folosim termenul de *culturi* – sub *acest* aspect suntem mai degrabă diferiți. În istoria conceptului antropologic de cultură momentul "Boas" este considerat foarte important.

Rețineți:

•Obiectul antropologiei culturale = cultura/ culturile

•definitia culturii data in 1871 de sir Edward Tylor in lucrarea Primitive Culture este considerata "canonica" pentru disciplina antropologiei culturale si sociale: cultura este un "ansamblu complex (whole complex)care include cunoştințele, credințele, arta, moravurile, dreptul, obiceiurile, precum şi orice obişnuințe şi abilități dobândite de om ca membru al grupului său."

Durkheim,Weber şi contribuţia lor la dezvoltarea teoriei antropologice

Gândirea sociologilor Max Weber şi Emile Durkheim s-a dovedit foarte importantă în dezvoltarea teoriei antropologice.

Max Weber a definit omul ca „ființă culturală", ființă care investeşte realitatea cu sens şi semnificații: "Suntem ființe culturale, înzestrate cu capacitatea şi voința de a lua o atitudine conştientă față de lume şi de a-i acorda semnificații." (v. *Teorie şi metodă în ştiințele culturii*)

Pentru om, numai acea parte din lume există – aceea pe care omul o semnifică, o valorizează cultural (social). "Din perspectiva omului, *cultura* înseamnă un segment finit, căruia gândirea îi atribuie un sens şi o semnificație, decupat din infinitatea lipsită de sens a universului"; "realitatea empirică înseamnă pentru noi *cultură* în măsura în care o interpretăm prin prisma ideii de valoare: ea însumează acele părți componente ale realității, şi exclusiv pe acelea, care numai prin raportarea de mai sus devin pentru noi semnificative."

(Max Weber, *Teorie şi metodă în ştiințele culturii)*

Lumea şi realitatea lumii sunt prin urmare diferite de la o cultură la alta. În acest sens culturile sunt viziuni diferite asupra lumii. Problematica viziunilor asupra lumii este esențială pentru înțelegerea orientării omului în lume. Omul trebuie să "ştie" în toate culturile şi societățile dintotdeauna cine este lumea, de unde până unde ține ea, de când până când, cine a făcut lumea, cine o guvernează, protejează etc., câte feluri de lumi există (văzute, nevăzute, lumile celor vii, ale celor duşi, de aici şi de dincolo). În funcție de această viziune globală asupra lumii omul stabileşte ce are valoare (importanță) pe lume, care este rostul şi destinul său, cum să se pregătească pentru lumea de dincolo, ce atitudine să aibă în lume, ce este binele şi cum poate fi el împlinit, care sunt pericolele sau riscurile care-l amenință, cum poate fi alungat răul etc.

Înțelegerea lumii este specifică pentru o cultură dată. Instanța tradițională a stabilirii realității lumii este religia. Fundamentele acestei extrem de interesante probleme pentru teoria socială le aflăm dezbătute încă la Emile Durkheim în lucrarea sa din 1912, *Formele elementare ale vieții religioase*. "(...)orice religie – ne spune Emile Durkheim la începutul lucrării sale – are o latură prin care depăşeşte cercul ideilor propriu-zis religioase şi, prin urmare, studiul fenomenelor religioase furnizează un

mijloc de a reînnoi problemele dezbătute până în prezent doar de filozofi. Se ştie de mult că cele dintâi sisteme de reprezentare pe care omul şi le-a făurit despre lume şi sine însuşi sunt de natură religioasă. Nu există religie care să nu fie în acelaşi timp o cosmologie şi o speculație despre divin. Dacă din religie s-au născut filosofia şi ştiințele, aceasta s-a întâmplat deoarece religia însăşi a început prin a ține loc de ştiințe şi filosofie. Dar ceea ce s-a remarcat mai puțin este că ea nu s-a mărginit doar să îmbogățească cu un anumit număr de idei un spirit uman format în prealabil, l-a format ea însăşi. Oamenii nu îi datorează doar materia cunoştințelor lor (în mare parte), ci şi forma în care sunt ele elaborate."[9]

După Durkheim, înseşi categoriile care susțin "osatura" minții omeneşti sunt construite în cadrul sistemelor religioase: "La temelia judecăților noastre există un anumit număr de noțiuni esențiale care ne domină întreaga viață intelectuală; sunt cele pe care, de la Aristotel încoace, le numim categorii ale înțelegerii: noțiunile de timp, spațiu, gen, număr, cauză, substanță, personalitate etc., Ele corespund proprietăților celor mai generale ale lucrurilor. Sunt asemenea unor cadre solide care organizează gândirea; ea nu se poate elibera de ele fără să se distrugă, căci se pare că nu putem gândi obiecte care să nu fie situate în timp şi spațiu, care să nu fie numărabile etc. Celelalte noțiuni sunt contingente şi mobile şi credem că ele nu sunt obligatorii omului, societății, epocii. Primele ne par a nu putea fi separate de fucnționarea normală a spiritului. Acestea constituie un fel de osatură a inteligenței. Or, când analizăm metodic credințele religioase primitive, întâlnim în chip firesc cele mai importante dintre aceste categorii. Ele s-au născut în şi din religie, sunt produsul gândirii religioase."[10]

Dintre toate categoriile, spațiul şi timpul par să aibă cea mai mare importanță.

Trecerea la modernitate este însoțită de un declin al rolului tradițional al religiei în stabilirea realității lumii. Marea transformare pe care o aduce

---

[9] Emile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, (Paris, 1912), trad.M. Jeanrenaud şi S. Lupescu, cu o pref. De G. Ferreol, Iaşi, Polirom, 1995, p. 21.

[10] Ibidem, p. 21-22.

modernitatea este tocmai această “dezvrăjire a lumii”, cum o defineşte Max Weber, ceea ce înseamnă că în modernitate *nimic de natură misterioasă nu mai intervine în existenţa noastră.*

Anii ‘50: T. Parsons: model al acţiunii sociale având la bază cultura văzută ca un sistem de idei împărtăşite, de simboluri şi semnificaţii.

-urmează o dezvoltare a conceptului de cultură oarecum în afara domeniului antropologiei, astfel încât astăzi antropologii înţeleg prin “cultură”:

a) capacitate de simbolizare proprie speciei umane

b) stare dată de inventivitate şi de invenţie (dezvoltare tehnologică)

c) unitate socială relativ autonomă şi complexă

d)sistem de simboluri, semne şi semnificaţii împărtăşite de o colectivitate sau specifice mai multor societăţi integrate în ansambluri mai mari.

- Un curent foarte influent este astăzi antropologia interpretativă: dezvoltând gândirea lui Max Weber, Wittgenstein, tradiţia fenomenologică - C. Geertz studiază cunoaşterile implicite utilizate de actorii sociai pentru a produce şi legitima activitatea lor practică.(C. Geertz, *The Interpretation of Cultures,* Basic Books, NY, 1983)
- Drummond, 1981: critica noţiunii abstracte de cultură: cultura înseamnă o permanentă producere a sensului prin interacţiunea subiecţilor, astfel că în final într-o societate avem de-a face cu existenţa unei mulţimi de mesaje şi de coduri, de subsisteme şi de subculturi (Dummond, 1981, *The Cultural Continuum: A theory of Intersystems,* în “Man”, nr. !5/1981, pp. 352-374).

Contribuţii româneşti în conceptualizarea culturii. Cultura ca “viziune asupra lumii” în Şcoala de la Bucureşti. “Icoana lumii” la poporul român (Ion Ionică)

Metodologia cercetării manifestărilor spirituale ale comunităţilor săteşti (Ion Ionică, M. Vulcanescu)

Metodologie elaborată de unul dintre membrii marcanţi ai Şcolii de Sociologie de la Bucureşti, Ion Ionică, doctorand al lui Marcel Mauss, în care sunt

definite obiectul, problemele şi, în cele mai mici detalii, metodele, procedeele şi instrumentele de cercetare a *manifestărilor spirituale ale unei societăţi*. Posibilitatea de cunoaştere a acestora este dată de autonomia lor faţă de celelalte manifestări (economice, politice, juridice), dar şi faţă de cadrele sau condiţiile de existenţă ale unei unităţi sociale date.

Din sistemul gustian al cadrelor şi manifestărilor acesta dezvoltă o *sociologie a manifestărilor spirituale*. În căutarea unei metode cât mai adecvată studierii manifestărilor spirituale ale unei societăţi, în capitolul consacrat acestei teme în *Îndrumarul* pentru realizarea monografiilor sociologice din 1940(realizat în colectiv de discipolii lui Dimitrie Gusti), Ion I. Ionică face mai întâi un excurs în istoria modului de a trata manifestările spirituale. Pentru Hegel, scrie el, "marile clase de fenomene apar la sfârşitul cursei dialectice a Ideii, când din negaţiunea spiritului subiectiv prin spiritul obiectiv (manifestat prin Drept, Moravuri şi Moralitate) se naşte spiritul absolut cu formele sale succesive: Artă, Religie, Filosofie, (...) În vremea noastră, acestă linie ideologică ajunge la moderna linie a sociologiei ştiinţei (Soziologie des Wissens a lui Mannheim), alături de care trebuie să semnalăm, pentru acelaşi domeniu al sociologiei spirituale, sociologia culturii (Kultursoziologie a lui A. Weber) (...) Din Comte (...) s-a dezvoltat în Franţa îndeosebi, interpretarea sociologică a cunoştinţei şi a valorilor spirituale (E. Durkheim, Levy Bruhl, H. Hubert, M. Mauss etc.)". (I.Ionică, 1940, p. 202-203). Altă direcţie o constituie preocupările de istorie şi etnologie. Foustel de Coulanges de pildă susţinea că vechiul cult al strămoşilor este sursa Dreptului şi a Politicei, a ordinei private şi publice. În Germania s-a dezvoltat de asemenea o *antropologie spirituală.* Adolf Bastian cu a sa *Elementargedanken und Vokergedanken,* sau W. Wundt cu celebrele sale cercetări în domeniul cunoscut sub numele *Volkerpsychologie* (limbă, mituri, artă...). Mai trebuie incluşi aici şi etnologii care au adus o contribuţie hotărâtoare, spune Ionică, pentru înţelegerea *sociologică* a diferitelor grupe de manifestări spirituale. Observăm că sunt luate în considerare două serii distincte de lucrări. Mai întâi avem de-a face cu lucrări care se preocupă de manifestările spirituale dintr-o societate sau alta sau din societate în general. În al doilea rând este vorba despre teorii care susţin rolul determinant al valorilor spirituale în societate (teorii de orientare spiritualistă). În cadrul

noului domeniu pe care-l conturează cercetările din Şcoala lui Dimitrie Gusti ele apar împreună pentru că *sociologia manifestărilor spirituale* are ca obiect de studiu manifestările spirituale ale unei societăți - fiind ea însăşi o sociologie spiritualistă.

*"Sociologia spirituală, spune Ionică, ca tendință generală explicativă, pune accentul pe realitatea spirituală a vieții sociale"(*ibidem, p. 204*).* Iar în altă parte: "*Societatea apare spijinindu-se pe realități spirituale"(*ibidem*)*

Care este obiectul de studiu al noului domeniu pe care-l defineşte discipolul profesorului Gusti, *sociologia manifestărilor spirituale*? De ce, dacă avem deja consacrate ramuri specializate pentru fiecare clasă de manifestări spirituale în parte - avem adică o sociologie a ştiinței, o sociologie a artei, chiar şi una a literaturii, o sociologie a religiei etc., mai este nevoie de o sociologie a manifestărilor spirituale? În afara lor, a acestor manifestări spirituale luate separat, răspunde Ion. I. Ionică, "se pune şi o problemă de ansamblu a vieții spirituale totale a unei societăți (...) Sociologia spirituală, considerată în ansamblu, aduce acest punct de vedere pe deasupra sociologiilor speciale ale religiei, moralei, artei, ştiinței etc." (ibidem, p. 207). În monografiile sociologice din comunitățile rurale de pildă, se urmăreşte recompunerea "unității structurale a vieții spirituale săteşti"(ibidem, p.207). De ce este nevoie de o asemenea *recompunere?* Pentru că "Manifestările spirituale se răspândesc, fără vreo aparentă legătură între ele, pe un larg câmp al vieții colective. Un cântec, o icoană, un joc, cunoştința unei constelații, reprezentările unor făpturi ca Măestrele, un descântec sau o judecată morală sunt tot atâtea puncte risipite pe multiplele direcții ale vieții spiritului, a căror înrudire nu apare cu evidență şi nici nu sugerează fazele unui proces unitar, asemănător celui economic." (ibidem, p. 208). Toate aceste elemente disparate au în comun *stări sufleteşti.* Acestea generează *atitudini spirituale* de un anume tip ale grupurilor sau societăților. "Fie că e vorba de obiecte (icoană), de acțiuni sau reprezentări, manifestări ca acestea de mai sus înfățişează, deopotrivă, o seamă de valori care par a avea centrul de viață în ele însele. Astfel se arată a fi trăsătura generală a manifestărilor spirituale." (ibidem, p. 209).

Aşa cum au gândit cercetarea manifestărilor spirituale discipolii lui Dimitrie Gusti, se întrevedea în sfârşit posibilitatea ca o serie de mari contribuții

teoretice în cercetarea poporului român - cum ar fi *O viziune românească a lumii (Papadima), Dimensiunea românească a existenței (M. Vulcănescu), matricea stilistică a poporului român (Blaga) s.a.,* să poată fi supuse verificării. Cercetarea manifestărilor spirituale era prevăzut să cartografieze în cele din urmă ceea ce s-ar numi *icoana lumii în viziunea poporului român.*

Determinarea *morfologiei spirituale a satului* avea în vedere structura totală a vieții spirituale a unității sociale cercetate în legătură cu procesul de diferențiere a valorilor astfel: 1.Din punct de vedere sistematic: a) manifestările spirituale în ele însele; b) clasificarea în clase şi genuri mari. 2. Punctul de vedere al marilor unități structurale. Dacă luăm de pildă gospodăria ca unitate socială, se pot înfățişa manifestările spirituale "ca izvorând din activitatea sa şi exprimând formele sale de echilibru". (ibidem, p. 212-213). Monografiştii aveau de urmărit, concret: decorarea casei, moralitatea domestică, credințele şi riturile domestice, viața religioasă legată de biserică, cunoştințele practice legate de bunul mers al gospodăriei ş.a. 3. Manifestările spirituale în întregurile lor de viață. Cercetarea din această perspectivă avea rolul de a le fixa manifestărilor spirituale funcționalitatea pentru unitatea socială. Riturile agrare se integrează organic în ansamblul muncii agricole, riturile pastorale, la fel. "Unele şi altele fixează într-o societate climatul şi tonalitatea activității respective, ele dau formula de echilibru al acțiunii grupului uman" (ibidem, p.214). Alte întreguri sunt cele ceremoniale: nunta, înmormântarea. "Aici iarăşi sunt prinse fapte spirituale în ansambluri semnificative pentru poziția întregii societăți".

După primul punct de vedere avem următoarele clase de valori: frumos, sfânt, bine, adevăr - subsumate categoriilor fundamentale ale vieții spiritului: arta, religia, morala, cunoştința (cunoaşterea, ştiința).

Planurile erau construite prin prisma a două momente: 1. Tehnic: înregistrarea manifestărilor spirituale, una câte una, trecerea lor în revistă, "tratarea tehnică a faptelor", spune Ionică; 2. Sociologic: integrarea socială a faptelor. "Marile cadre ale cercetării în domeniul spiritual" (ibidem, p.216) urmau să fie: arta, religia şi zona infrareligioasă, morala(domestică, omorurile, lepădările, blăstămile), arta, limba.

Proiectul de cercetare alcătuit de discipolii lui Gusti prevedea inclusiv modul de tratare a datelor după culegerea lor din teren. Interpretarea datelor într-o cercetare de ansamblu a vieții spirituale avea să fie făcută în trei direcții: 1.Determinarea gradului de diferențiere, de autonomie a diverselor clase de valori spirituale (ibidem, p. 218); 2. Realizarea tipologiilor diferite de spiritualitate după preponderența uneia sau alteia din categoriile de valori în întregul vieții spirituale. În acest sens “istoria, spune Ionică, ne dă exemple faimoase de societăți cu spiritualitate estetică speculativă: vechii Greci, sau de societăți cu spiritualitate morală: societatea puritană etc.” 3. Determinarea *stilului spiritual* care ar fi propriu grupului social cercetat. Aşadar, după ce vom cerceta arta, morala, religia unui grup la un moment dat, suntem în măsură să desprindem “atitudini care sunt comune, care se confirmă de la un grup de manifestări spirituale la altul şi se leagă de ceea ce este mai intim în ansamblul spiritualității grupului: sensul atitudinii lui în fața vieții” (ibidem, p. 219).

Datele mitologiei religioase, ca şi cele ale mitologiei naturale “stau alături în alcătuirea unei mari icoane a lumii. Pentru întregirea ei rămân aci două serii de întrebări, acelea ale începutului şi ale sfârşitului ei (lumii, n.n., C.B.) în legătură cu chestiunea generală privitoare la rostul omului şi la valoarea vieții” (ibidem, p. 249).

Cercetarea manifestărilor spirituale a stat de asemenea în atenția unui alt reprezentant proeminent al Şcolii de la Bucureşti, Mircea Vulcănescu; în urma campaniei monografice de la Goicea Mare (1925) va scrie *Câteva observații asupra vieții spirituale a sătenilor din Goicea-Mare,* iar după campania monografică de la Fundu Moldovei va ține la Institutul Social Român comunicarea *Realitatea spirituală în cercetarea monografică a societăților* (1929). Preocuparea specială pentru cunoaşterea manifestărilor spirituale ale unei comunități se încadrează (ca şi sociologia Şcolii de la Bucureşti) unei sociologii de orientare spiritualistă, interzisă de ideologia oficială comunistă. Ion Ionică, Mircea Vulcănescu au fost autori interzişi (ultimul a murit în detenția comunistă), după cum şi şeful Şcolii, Dimitrie Gusti n-a putut fi multă vreme acceptat de cenzura comunistă pentru cele două mari idei de sorginte spiritualistă: caracterul autonom al voinței sociale

şi paralelismul dintre cadre şi manifestări ca şi dintre cadre şi manifestări între ele. După căderea comunismului apare în România o nouă sociologie spiritualistă, care reînnoadă legătura cu curentele interbelice(v. Ilie Bădescu, *Noologia,* 2002).

Bibliografie : Ion Ionică, "*Manifestările spirituale în cercetarile sociologice",* "Îndrumări pentru monografiile sociale", vol. colectiv sub redacția lui Dimitrie Gusti, Institutul Social Român, Bucureşti, 1940; Ion Ionică, *Dealu Mohului. Ceremonia agrară a cununii în Țara Oltului,* ed. Ctin Mohanu, Ed. Minerva, Bucureşti, 1996; Ion Ionică, *Drăguş, un sat din Țara Oltului (Făgăraş). Manifestări spirituale. Reprezentarea cerului,*Institutul Social Român, Bucureşti, 1944 ; I. Bădescu, *Teoria latențelor,* ; I. Bădescu, *Noologia, 2002 ;* Claudia Buruiană, *Viziunea asupra lumii a omului rural contemporan. Manifestări spirituale şi modele de conviețuire în satul românesc la sfârşit de mileniu,* în "Civilizația rurală 2020", Caietul 1, Institutul Național de Cercetare pentru Civilizația rurală "Nişte Țărani", iunie 1999.

Cultură şi politică. Studiu de caz 1: ceangăizarea catolicilor din Moldova

Traseul mistificării sau cum se poate inventa politic o minoritate etnică

La 23 mai a.c., la Istanbul, în cadrul reuniunii permanente a Adunării Parlamentare a Consiliului Europei a fost adoptată Recomandarea 1521 referitoare la ceangăi. Documentul conţine afirmaţii cu totul neîntemeiate pe realitate şi în care ceangăii înşişi nu se regăsesc. Consecinţele pe care le poate avea adoptarea acestuia nu sunt însă deloc neglijabile: postulând, în paragraful 2, existenţa unui "grup etnic" al ceangăilor în România, documentul sfârşeşte prin a recomanda statului român să asigure ceangăilor drepturile de care celelalte minorităţi etnice se bucură în ţara noastră: învăţământ în limba maternă, acces la mijloacele de comunicare în masă, suport pentru asociaţiile care îi reprezintă, stimularea investiţiilor în zona unde locuiesc ceangăi etc.

Este, de asemenea, semnificativ faptul că perspectiva documentului asupra ceangăilor este foarte apropiată de cea a părţii maghiare, care a dus o campanie energică pentru a demonstra că ceangăii sunt etnici maghiari, "grupul estic maghiar de răsărit".

În realitate, dacă ceangăii ar fi fost maghiari, adoptarea unui document al Parlamentului European în acest sens nu ar fi fost necesară. Problema părţii maghiare este că majoritatea covârşitoare a ceangăilor nu se consideră, după criteriul apartenenţei etnice, nici maghiari, nici ceangăi: ei se auto-identifică drept români (233.632 din 245.137 catolici).

Astfel, concepţia despre ceangăi la care s-a ajuns în document este tot ceea ce a putut obţine partea maghiară: să se stipuleze printr-un document al Consiliului Europei că ceangăii sunt "ceangăi", o "minoritate etnică", altceva decât restul românilor care sunt majoritari în zonă, dar totodată să se sugereze că ceangăii sunt maghiari deznaţionalizaţi (o veche teză maghiară): dintre elementele care îi "particularizează", limba lor – csango – este o "formă arhaică a limbii maghiare", muzica csango – conţine "străvechi straturi de muzică maghiară". Mai mult, una dintre variantele intermediare ale documentului conţinea, în primul paragraf, ideea că ceangăii sunt "de origine maghiară", formulare la care s-a renunţat ca urmare a amendamentelor formulate de partea română.

Documentul final adoptat de Adunarea Parlamentară, *Recomandarea 1521,* încalcă principiul fundamental care funcţionează în practica internaţională referitoare la minorităţi, principiul auto-identificării grupurilor minoritare. Asociaţia Dumitru Mărtinaş a romano-catolicilor din Moldova – singura organizaţie care reprezintă în mod legitim această minoritate confesională din regiunea istorică Moldova nu a fost contactată, iar scrisoarea trimisă de Asociaţie la Strasbourg cu puţin înaintea de a se adopta documentul cu statut de recomandare, nu a influenţat cu nimic decizia adoptată la reuniunea de la Istanbul şi nu a primit nici un răspuns.

Deşi au fost formulate, de către partea română, proteste la adresa diferitelor variante prin care a trecut redactarea documentului până la forma sa finală, Recomandarea 1521, aceasta este cvasi-identică cu documentul iniţial. Este afirmată (în toate variantele, deci şi în cea finală) existenţa unui “grup etnic” al “ceangăilor” din România: *“Ceangăii formează un grup neomogen de catolici. Acest grup etnic există de secole, din Evul Mediu, şi există şi azi în Moldova, în partea estică a României. Ceangăii vorbesc o formă arhaică a limbii maghiare şi se disting prin particularităţi lingvistice, tradiţii străvechi şi o cultură şi artă populare foarte bogate.” (“Cultura minorităţii ceangăieşti în România”, Recomandarea 1521, Art.2).* Formularea referitoare la limba “maghiară” a ceangăilor constituie unul din cele trei amendamente ale părţii maghiare – votate în întregime de către parlamentarii europeni membri ai consiliului la reuniunea de la 12 martie 2001: *“ceangăii vorbesc o formă arhaică a maghiarei şi se disting prin particularităţi lingvistice, tradiţii străvechi şi o cultură şi artă populare foarte bogate” (Amendamentele dlui Gabor Nagy la proiectul de raport privind “Situaţia culturii minoritare ceangăieşti din Moldova”, Amendamentul 2).*

Istoricul adoptării acestui document arată că raportoarea principală, dna Tytti Isohookana-Asunmaa a întreprins, începând cu anul 1999, doar vizite de documentare cu caracter “particular” (incognito) în zonele unde locuiesc “ceangăi” în Moldova (România). Oficialii români nu au fost contactaţi de dna parlamentar european, organizatori au fost, în toate cazurile, Asociaţia Ceangăilor Maghiari şi UDMR, care au stabilit şi traseele şi familiile vizitate. Acest tip de documentare nu poate fi aşadar nicidecum concludentă şi nici obiectivă pentru a stabili numărul, originea şi apartenenţa etnică a “ceangăilor”

din partea de est a României: nici adevăraţii "ceangăi", nici adevăraţii reprezentanţi ai acestora nu au fost contactaţi de dna parlamentar – evident interesată în a-şi proteja viziunea proprie asupra zonei de est a României, pe care o consideră multicoloră etnic.

În urma vizitei, în decembrie 1999, dna Ansumaa a prezentat Adunării Parlamentare primul raport de informare privind "Cultura minoritară ceangăiască în Moldova (Ro)", în care arată că, în intenţia de a proteja minorităţile "uralice" prezintă şi acest raport privind minoritatea csango din România. La 13 aprilie 2000 a fost prezentat în cadrul Adunării Parlamentare a Consiliului Europei, Documentul 8713 referitor la "cultura csango".

În toamna anului 2000 a vizitat zona locuită de "ceangăi" şi dl. Joao Ary, secretarul comisiei pentru cultură, care a mers, la rândul său, doar în anumite sate şi familii, la sugestia UDMR şi Asociaţiei Ceangăilor Maghiari din România.

La 2 martie 2001 a fost prezentat la Paris proiectul de raport "The Csango Minority Culture in Moldavia", iar în urma dezbaterii acestuia din 12 martie s-a elaborat *proiectul de recomandare*. Partea română a prezentat punctul său de vedere, identic cu modul în care "ceangăii" înşişi se prezintă.

De notat că, deşi reuniunea de la 12 martie avea drept scop adoptarea doar a unui *proiect de raport*, documentul adoptat în urma reuniunii avea deja statut de "*proiect de recomandare*", iar după reuniunea de la Istanbul de la 23 mai a.c., acesta a devenit *recomandare*, ceea ce înseamnă că aplicarea sa devine obligatorie *de facto* pentru guvernele statelor membre.

Documentele europene "ceangăizează" catolicii din Moldova. Dacă în cadrul Adunării Parlamentare a Consiliului Europei ar fi contat adevărul cu privire la ceangăi, Adunarea ar fi trebuit să nu adopte un asemenea document: minoritatea despre care vorbeşte, subiectul *Recomandării 1521, nu există.* Faptul că peste 250.000 de oameni se auto-identifică "români" ca "etnie", "catolici" după criteriul "religiei", ar fi putut, cel mult, să conducă la declararea lor drept minoritate confesională în România, unde majoritatea populaţiei este după religie ortodoxă. Romano-catolicii din Moldova resping însă şi termenul de "ceangău" şi pe cel de "minoritar", după cum se arată în comunicatul oficial al

Asociației Romano-Catolicilor Dumitru Mărtinaş, publicat în acest număr de revista “România Socială”.

Statisticile referitoare la “ceangăi”, conform ultimului recensământ din România, indică existența în 1992 unui total de 2062, din care 1489 au declarat limba maternă româna, 403 – maghiara, 20 – limba maternă a altor minorități, iar 150 “o altă limbă”. În regiunea istorică Moldova numărul celor care s-au declarat “ceangăi” a fost în total 1352, dintre care 1306 de religie romano-catolică. *Cea mai mare parte a credincioşilor de religie romano-catolică din Moldova adică 233.632 din totalul de 245.137 s-au declarat, la acelaşi recensământ din 1992, români (95,3%).*

Este greşit să se considere că, fiind vorbitori ai unei “forme arhaice a limbii maghiare” într-o zonă unde “doar limba română este folosită pentru învățământ şi cult”, asta s-ar datora lipsei de atenție a autorităților statului român față de această populație: orice încercare de a se institui învățământ în limba maghiară în zonele locuite de românii catolici din regiunea istorică Moldova a resuscitat identitatea lor de *români* (ei au considerat că pot fi astfel supuşi maghiarizării prin şcoală).

Dintre toate amendamentele părții române, cel referitor la eliminarea formulării care-i prezintă pe ceangăi un grup etnic era cel mai important şi ar trebui reformulat mai convingător de către partea română pentru reuniunea de la Istambul. “Ceangăi” nu reprezintă, în realitate, un nume etnic. Această auto-identificare printr-un termen maghiar care stigmatizează (“corcit”) este puțin verosimilă, iar recensămintele nu fac decât să confirme acest lucru. Dacă din totalul de 245.137 de romano-catolici, 233.632 se autoidentifică drept români, documentele Consiliului Europei încalcă flagrant dreptul persoanelor de a-şi declara liber identitatea etnică, lingvistică sau religioasă. De specificat că, în varianta de proiect de rezoluție, documentul se referea la “circa 200.000 de ceangăi” din care “doar 60-70.000 continuă să vorbească dialectul lor maghiar”[11]. Chiar dacă în varianta finală s-a trecut la: “se estimează că

[11] Congruenţa dintre ceea ce susţine Recomandarea Consiliului Europei şi tezele maghiare este evidentă: iată ce susţine într-un *Ocasional Paper* un autor maghiar: “There is sound evidence which proves the mainly Hungarian origin of Moldavian Catholics. Today, however, only 43% of them (103,543 out of 240,038) live in settlements where Hungarian is still spoken. In fact, the majority of the Catholic population has been

aproximativ 60.000-70.000 mai vorbesc acest dialect”, nu înseamnă deloc că documentul “se apropie” de realitate. Documentul abordează neştiinţific chestiunea bilingvismului ceangăilor. Dintr-un total de 2062 de persoane care s-au declarat ceangăi, doar 403 au declarat limba maternă maghiara şi 150 au declarat limba lor maternă “o altă limbă”. Admiţând că aceasta ar putea fi limba ceangăiască, există cel mult 150 sau, dacă ar fi mai mulţi, ei nu consideră că limba lor maternă este csango, ci româna.

Nefondat ştiinţific este şi articolul din document referitor la *“forma foarte veche a costumului naţional (broderie şi ţesătură) şi a ceramicii lor”.* Cum neştiinţifice sunt şi afirmaţiile*: “Cântecele populare şi baladele ceangăilor sunt un bogat exemplu al straturilor cele mai profunde ale muzicii populare maghiare. Muzica intrumentală şi dansurile lor foarte elaborate împărtăşesc numeroase caracteristici cu tradiţiile satelor româneşti înconjurătoare.”* De fapt, cultura, tradiţiile, costumul, arhitectura populaţiei căreia maghiarii i-au spus “ceangăi” sunt în realitate *româneşti* – după cum parlamentarii europeni pot vedea în albumul “*Catolicii din Moldova – universul culturii populare*” tipărit la Tipografia Vaticana în anul 1998, lucrare care atestă cultura lor românească (primul volum, deja apărut, cuprinde arhitectura, ţesăturile de interior şi portul, volumul al doilea va conţine material etnografic referitor la obiceiuri şi folclorul muzical). Există, de altfel, cercetători maghiari care aduc, prin lucrările lor, probe ale artei populare româneşti a “ceangăilor”.

Miza “ceangăizării” catolicilor din Moldova. Miza documentului este de a-i “ceangăiza” pe toţi cei peste 250.000 de romano-catolici din regiunea istorică Moldova, a-i declara “ceangăi”, în timp ce ei resping această adevărată “stigmă”, “csango” însemnând în limba maghiară “corcitură”, având aşadar o semnificaţie

---

entirely Romanianised linguistically. *Today, the number of Hungarian-speaking Catholics in Moldavia is an estimated 62,000 which is only a quarter of the whole Moldavian Catholic population.”* Vilmos Tánczos *Hungarians in Moldavia*, Original title: "Hányan vannak a moldvai csángók?" Published in *Magyar Kisebbség* 1-2 (7-8), 1997 (III), pp. 370-390. Translation by Miklós Zeidler Linguistic editing by Rachel Orbell Published by Teleki László Foundation. Budapest, April 1988 *Occasional Papers 8* (Editors: Nándor Bárdi, László Diószegi, András Gyertyánfy). (http://www.kia.hu/konyvtar/erdely/moldvang.htm)

extrem de peiorativă, inițial termen prin care maghiarii incriminau această *populație de români transilvăneni care au trecut în Moldova,* pentru modul incorect în care vorbeau maghiara. Ei sunt rezultatul unei maghiarizări neterminate. "Forma arhaică a limbii maghiare" pe care o vorbesc "ceangăii", atestă în realitate gradul lor de maghiarizare (măsura în care își însușiseră limba maghiară) la momentul la care au trecut – datorită opresiunilor feudale – în Moldova. Iată fapte fundamentale, abordate științific în lucrarea lui Dumitru Mărtinaş ("ceangău" şi el, adică român catolic de origine din satul Butea din Moldova), *Originea ceangăilor din Moldova,* care reprezintă lucrarea prin care românii catolici din Moldova își declară *științific* identitatea.

Prin declararea oficială a romano-catolicilor din Moldova "ceangăi" – nume folosit doar peiorativ - nu se inventează doar o etnie, o minoritate care nu există, ci sunt antrenate un ansamblu de procese diz-armonice în raport cu "centrul conceptual" al unei comunități, dizarmonice față de conştiința de sine a colectivității, față de memoria sa colectivă, un proces de haotizare a identității.

"Auto-identificarea" (self-designation) prin numele etnic este considerată o componentă importantă a existenței unei colectivități stabile. "Această auto-identificare, "Israel" de exemplu, după Steven Grosby (Villanova University, SUA) contribuie la existența şi continuitatea unei colectivități, fiind un obiect al atenției membrilor colectivității. Tot astfel, aceasta uneşte membrii unei colectivității unul cu celălalt şi cu colectivitatea însăşi. Putem descrie această auto-identificare ca fiind conştiința de sine a colectivității (...)" care nu ar exista dacă membrii colectivității nu ar recunoaşte-o şi împărtăşi (...)Autoidentificarea unei colectivități este centrul conceptual al colectivității către care membrii acesteia privesc." Iată aşadar semnificația Recomandării 1521: documentul îi obligă pe românii care sunt catolici din Moldova să se considere de naționalitate *ceangăi.*

Deciziile pur politice pot distorsiona, iată, "centrul conceptual" al unei colectivități; cazul ceangăilor nu este singular: datorită practicii autorităților ucrainene de a introduce în recensăminte distincția dintre "român" şi "moldovean", pe harta etnică a regiunii Odessa nu mai apar "români", aceştia s-

au declarat cică liber "moldoveni", deşi există încă sate întregi compacte de români în această regiune, fost teritoriu românesc.

În concluzie: nu există o minoritate etnică "ceangăi". Bilingvismul unora dintre ceangăi nu conduce automat la a declara limba lor maternă "ceangăiasca". A studia doar "forma arhaică a limbii maghiare" pe care o vorbesc "ceangăii" – aşa cum procedează specialiştii maghiari – constituie o abordare cel puțin unilaterală: această populație prezintă fenomenul lingvistic numit de specialişti "dualism dialectal": "După diferitele situații de comunicare" catolicii din Moldova "folosesc graiul lor propriu în familie şi în relațiile dintre ei, iar graiul moldovenesc în contact cu străinii."(Dumitru Mărtinaş, *Originea ceangăilor din Moldova,* Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, p.68.). De asemenea se evidențiază "arhaisme de origine latină, precum şi unele regionalisme de origine transilvăneană". Dualismul fonetic se referă la folosirea alternativă a graiului transilvănean şi a celui moldovean. "Coexistența a două sisteme fonetice distincte, în vorbirea aceleiaşi persoane, reprezintă un fenomen de limbă de o mare semnificație istorică. Ea denotă o populație care a fost transferată sau a emigrat de bună voie dintr-o zonă dialectală în alta, unde, ca urmare, a deprins cu timpul şi graiul zonei respective, fără a uita însă graiul ei propriu."(ibidem, p. 70) *"Ceangăii" sunt vorbitori ai unui grai românesc arhaic din Transilvania, fapt care atestă originea lor transilvăneană.*

Acest punct de vedere este puțin cunoscut, în timp ce în mass-media, pe internet şi în publicații ştiințifice este vehiculată intens în ultima perioadă vechea teză maghiară din perspectiva căreia ceangăi sunt "maghiari moldoveni"("Hungarians Moldavians"): "csango" este considerat a fi "denumirea oficială" şi "numele popular pentru maghiarii care trăiesc în Moldova". *Associazzione Amici dei Csango,* site de campanie pro csango, falsifică harta etnică a zonei, delimitând prin culori diferite zona unde locuiesc ceangăi față de restul hărții României, sugestie a ideii că ceangăii şi românii sunt două etnii diferite, prima constituind o minoritate, față de a doua, majoritară (manipulare prin imagine). Site-ul prezintă date false cu privire la numărul ceangăilor şi ungarofonilor (manipulare prin cifre) şi indică localitățile în care locuiesc ceangăi folosind şi numele maghiarizat al localităților (sugestia unui spațiu maghiarofon, când, în fapt, în toată Moldova există doar 5895 de persoane care

se declară maghiari şi din aceştia 5270 declară limbă maternă maghiara). După editorul acestui site, un cleric maghiar, ceangăi există şi în Bucovina şi chiar în Republica Moldova ("un piccolo gruppo di ungarofoni che vive nella Repubblica ex-sovietica di Moldavia, da mettere in relazione con i Csango di Bucovina (Teleki Pal barati Kore 2000)").

În replică, este necesară o campanie mediatică cel puțin la fel de asiduă care să afirme adevărul despre populația catolicilor din Moldova denumită printr-un abuz *ceangăi* şi care să atragă atenția opiniei publice internaționale, oamenilor de ştiință şi organismelor internaționale şi europene asupra consecințelor pe care le poate avea prezentarea distorsionată într-un document oficial al Consiliului Europei a peisajului etnic din zonă şi nerespectarea dreptului persoanelor la libera afirmare a identității etnice, lingvistice şi religioase.

Cultură, economie şi politică. Studiu de caz 2: Viitorul civilizaţiei ţărăneşti într-o Europă fără ţărani

Motto:
Dacă pentru NATO se mobilizează armata,
pentru UE trebuie mobilizată agricultura,
A. Rădulescu, Preşedintele LAPR
Liga Producătorilor Agricoli din România

Europa rurală într-o Europă unită

În 2002, un studiu referitor la "Viitorul mediului rural în Europa" cerea Consiliului European să acorde fonduri mai mari pentru dezvoltarea rurală în UE, atât pentru țările membre, cât şi pentru țările candidate. Studiul recomanda Consiliului să transfere fondurile care privesc *măsuri de sprijinire a pieței* la *măsuri de dezvoltare rurală*, după cum prevedeau de altfel măsurile de reformă a Politicilor Agrare Comune. *"Țărilor membre le va fi foarte dificil să convingă statele candidate să acorde mai multă atenție dezvoltării rurale şi protejării mediului înconjurător dacă ele nu fac acest lucru în primul rând la ele acasă"*[12], arătau realizatorii studiului.

Ruralitatea constituie o dimensiune fundamentală a însăşi *europenității*: ceea ce numim azi « Europa unită » constituind pentru o « lungă durată » a istoriei, o lume predominat rurală, « unificată » sub acest aspect, al ruralității, în jurul anului o mie.

«La începutul secolului al XI-lea, unitatea culturii occidentale era o realitate incontestabilă. Deşi coeziunea politică a marelui Imperiu Franc fusese destrămată, iar Imperiul Carolingian se fragmentase în mai multe regate şi țări, grație moştenirii comune culturale, spirituale şi politice, Europa reprezenta o unitate. Dar era o unitate stratificată, constituită din mai multe componente, precum, înainte de toate, credința creştină, ierarhia Bisericii, moştenirea antică în domeniul educației, formele juridice şi constituționale tradiționale. La acestea se adăugau elemente din viața socială şi economică: vasalitatea, feudalismul şi nobilimea, care, din timpul Carolingienilor, aveau trăsături comune la nivel european. Caracterul unitar în domeniul unitar țărănesc se

---

[12] Studiul, intitulat "Viitorul mediului rural în Europa", este realizat de două asociaţii care se ocupă de politica în domeniul utilizării terenurilor în Marea Britanie.

datora pe de o parte unor forme similare de dependență a marii mase a populației, iar pe de altă parte unor fforme de viață şi unor obiceiuri de zi cu zi concordante ale țăranilor de pe întreg continentul.»[13]

Recunoaşterea şi resuscitarea interesului contemporan pentru această dimensiune a europenității, cea a ruralității, se reflectă în preocuparea pentru ceea ce documentele europene numesc "Europa rurală". Dacă într-o primă etapă preocuparea pentru rural a fost preponderent economică (dezvoltarea sectorului agroalimentar, consolidarea pieței unice, atingerea securității alimentare în statele membre), de la un punct încolo preocuparea pentru spațiul rural în ansamblul său şi pentru dezvoltarea regiunilor rurale ale Europei se intensifică.

"Europa Rurală, aşa cum este ea înțeleasă în mod general, cuprinde regiuni, peisaje naturale de la țară, terenuri agricole, păduri, oraşe mici, spații industrializate, centre regionale. Ea conține o rețea economică şi socială variată şi complexă: ferme, magazine şi afaceri mici, comerț şi servicii, industrii mici şi mijlocii. Casă a marei bogății de resurse naturale, a habitaturilor şi a tradițiilor culturale, ea îşi asumă un rol crescând în importanța pentru relaxare şi activități de timp liber."[14]

Alături de agricultură multifuncțională, durabilă şi competitivă, între prioritățile politicilor agrare comune sunt enumerate: păstrarea peisajului rural, vitalitatea comunităților rurale, protecția mediului, păstrarea diversității practicilor agrare, protecția unor standarde de viață normale pentru animale; protecția calității şi siguranței alimentației (food quality and safety)[15].

Documentul adoptat de Adunarea Parlamentară în 1995 cu privire la spațiul rural "Charta Europeană a Spațiului Rural" defineşte "spațiul rural" pe mai multe axe: "Sensul noțiunii de "spațiu rural" are în vedere a zonă interioară, inclusiv satele şi micile oraşe, în care marea parte a terenurilor sunt utilizate pentru:

- agricultură, silvicultură şi pescuit;

---

[13] W. Rosener, *Țăranii în istoria Europei*, trad. M.-M. Anghelescu, Polirom, Iaşi, 2003, p. 57.

[14] EU Directorate – General for Agriculture, DG VI, *Rural Development CAP 2000*.

[15] *Europeans and the Common Agricultural Policy*, Report by The European Opinion Research Group EEIG, EU Directorate – General for Agriculture, Spring 2001.

- activitățile economice şi culturale ale locuitorilor acestor zone (artizanat, industrie, servicii etc.);
- zonele neurbane şi de distracții amenajate (sau rezervațiile naturale);
- alte utilizări (în afara celor de locuit)."[16]

Capitolul II al Chartei stabileşte "funcțiile spațiului rural" - "economice, ecologice şi socio-culturale"[17], amintind că părțile semnatare trebuie să informeze Comitetul Parlamentar al Spațiului Rural European (CPERE) "asupra statutului conferit zonelor sale rurale."

Observăm că definirea *ruralului* nu se limitează la sfera activităților economice. Măsurile Agendei 2000 prevăd chiar realizarea unui "nou model agricol european" prin "susținerea agriculturii nu numai pentru ceea ce produce aceasta, ci şi pentru rolul important pe care-l deține în societate."[18] Se vorbeşte în aceste documente despre necesitatea de a proteja *stiluri de viață* care – în numele dezvoltării economice, al industrializării etc. sunt condamnate să dispară, *cadre de viață cu un anumit specific – în care interacțiunile umane de tip comunitar dau o notă distinctivă*, specifică aşezărilor rurale față de cele urbane – "viața la țară" care va reprezenta întotdeauna o atracție pentru omul intens solicitat al epocii contemporane. "(…)liniştea, pacea, climatul, aerul curat, peisajul liniştitor, de calm social nu pot fi cuantificate pentru a măsura calitatea habitatului rural. Peisajul natural al ruralului constituie un patrimoniu inestimabil al umanității."[19]

Reforma adoptată de țările membre în 1999 la Reuniunea de la Berlin(al cărei cadru financiar este fixat de Agenda 2000), sunt apreciate ca vizând "o orientare calitativ nouă" a Politicii Agrare Comunitare "spre dezvoltarea rurală complexă în ansamblul său şi cu accent pe creşterea gradului de ocupare a populației rurale în statele membre şi în țările candidate la aderare. Accentul pus pe dezvoltarea rurală europeană este şi o măsură de anihilare a efectelor negative ale globalizării care înlătură o mare parte din fermierii care se

---

[16] *Charta Europeană a Spațiului rural*, www.europe.eu.int/en/comm/dg06
[17] O lucrare recentă în care este analizat acest document menționează că "delegația parlamentarilor români a propus o a patra funcție, cea culturală care nu fusese menționată deloc în primele formulări ale funcțiilor spațiului rural, însă în final s-a acceptat ca a treia funcție să fie definită ca socio-culturală."(I. Bold, E. Buciuman, M. Drăghici, *Spațiul rural. Definire. Organizare. Dezvoltare,* Ed. Mirton, Timişoara 2003, p. 800)
[18] L. Zahiu, et.al. op.cit., p. 127.
[19] I. Bold et.al., op.cit. (2003), p. 58.

adaptează greu, dar distruge şi un mod de viață necesar societății, dacă nu sunt protejate zonele rurale."[20]

Cerințele europene în vederea integrării agricole a României

Din perspectiva integrării europene, "dosarul agricol" – care constituie capitolul 7 al negocierilor de aderare – constituie unul dintre cele mai grele capitole. Exigenţele europene în materie de agricultură şi alimentaţie sunt foarte mari şi, în plus, ele nu se negociază. Suprafaţa medie a exploataţiilor agricole va trebui să crească, forţa de muncă ocupată în agricultură trebuie să scadă, vor avea loc modificări în structura producţiei agricole, sunt prevăzute exigenţe severe în ceea ce priveşte siguranţa alimentară, tratamentul animalelor etc.

Cu toate acestea, România – al cărei spațiu rural constituie 90 % din suprafața teritoriului său - trebuie să aibă în vedere că soluționarea "problemei agrar-rurale" constituie o prioritate de politică indiferent de aderarea la UE. Între prioritățile de politică agrară un obiectiv foarte important pentru România trebuie să-l constituie de asemenea atingerea securității alimentare naționale. România a recurs în ultima vreme la importuri de bunuri alimentare, producția internă fiind sub cerere, iar românii au ajuns să se hrănească mai prost decât în situații de criză sau război (ceea ce a dus la reapariția unor boli de mult eradicate, scăderea rezistenței la boli, degradarea sănătății populației în general). În sfârşit, o altă presiune în stabilirea priorităților României o constituie sau ar trebui să o constituie sărăcia şi degradarea generală a vieții rurale. Măsurile de politică în domeniu ar trebui orientate de asemenea spre dezvoltarea unui sector ne-agricol în mediul rural, pentru a contracara migrația forței de muncă spre zonele urbane care nu pot oferi locuri de muncă.

Cele mai mari decalaje care ne separă de standardele Uniunii Europene sunt legate de productivitatea muncii agricole, dimensiunea exploatațiilor şi înzestrarea cu forță de muncă. Competitivitatea sectorului agroalimentar al UE față de România, după cum se poate urmări în tabelele de mai jos, este net

[20] L. Zahiu et.al., *Structurile agrare şi viitorul politicilor agricole*, Ed. Economică, Bucureşti, 2003, p. 126.

superioară. Cu o medie de numai 4,7 % populație ocupată în agricultură raportat la totalul populației active, UE produce de 2,41 ori mai mult decât România care are 40 % populație ocupată în agricultură din totalul populației active.

Tabel: Decalaje în ce priveşte producţia agricolă finală la ha în România comparativ cu UE(1998)

	Nivel Euro/ha	Decalaje față de România	
		Absolute Euro/ha	Relative România = 1
România	671	0	1,00
UE-15	1659	+988	2,41
Olanda	8907	+8236	13,27
Danemarca	6905	+6234	10,29
Belgia	4513	+3842	6,73
Grecia	2525	+1854	3,76
Italia	2406	+1735	3,59
Germania	1867	+1196	2,78
Franța	1630	+959	2,43
Luxembourg	1441	+770	2,15
Regatul Unit	1103	+432	1,64
Suedia	1046	+375	1,56
Austria	1040	+369	1,55
Spania	1039	+368	1,54
Portugalia	1030	+359	1,53
Irlanda	1020	+349	1,52
Finlanda	988	+317	1,47

Sursa: L. Zahiu et.al., op.cit., p.300 (Tabelul 5.17)

Tabel : Populaţia ocupată în agricultură, silvicultură şi piscicultură în totalul populaţiei ocupate în ţările membre UE

Țări	1970	1980	1996	1998

	Mii	mii	mii	Mii	% din totalul personal ocupat
UE-15	…	12.730	9.562	7.083	4,7
Belgia	177	116	119	8,6	2,2
Danemarca	266	200	147	9,9	3,7
Germania	2.262	1.403	1.081	988	2,8
Grecia	1280	1016	889	704	17,7
Spania	3662	2229	1496	1041	7,9
Franța	2751	1821	1394	993	4,4
Irlanda	283	209	173	170	10,9
Italia	3878	2899	1913	1293	6,4
Luxembourg	14	9	6	5	2,9
Olanda	…	244	297	246	3,5
Austria	553	323	269	235	6,5
Portugalia	…	1122	840	654	13,7
Finlanda	538	314	207	155	7,1
Suedia	314	211	154	121	3,1
M. Britanie	…	614	577	463	1,7

Sursa : *Commission Europeene, Raport 1999,* apud L. Zahiu et.al., op.cit, p. 110.

Măsurile de politică structurală din UE au avut drept scop stabilizarea populației rurale, îndeosebi prin «extinderea dublei activități », astfel că «în prezent, la un număr total de circa 7,0 mil. peRs care lucrează în agricultură, aproximativ 15% desfăşoară activități cu timp de lucru parțial (...) O parte a populației rurale desfăşoară activități în domenii ca : procesarea produselor agricole, comercializare, infrastructuri, turism rural etc. Aceste domenii sunt susținute prin programe speciale menite să stabilizeze populația rurală»[21]. Se observă de asemenea în evoluția forței de muncă ocupate la nivelul UE-15 şi al țărilor membre că scăderea populației ocupate în agricultură este însoțită de profesionalizarea acestei activități, prin «creştereagradului de calificare şi

[21] L. Zahiu et.al., op.cit, p. 110

formarea unor şefi de exploatații competitivi care lucrează cu timp total în agricultură(full-time) »[22].

În România perioadei de tranziție evoluțiile acestor indicatori au parcurs un traseu pe dos decât în UE : în UE scăderea populației ocupate în agricultură a fost însoțită de creşterea şi diversificarea producției agricole, asigurându-se necesarul de consum din UE şi importante cantități pentru export ; în România în perioada de tranziție populația ocupată în agricultură a crescut de la 28% la cca 40%, iar competitivitatea şi productivitatea muncii agricole a scăzut, în 2000 volumul producției agricole totale fiind sub nivelul anului 1989(cu aproape 14%[23]), pe fondul practicării unei agriculturi predominant de subzistență.

Probleme legate de dezvoltarea unor explotații agricole viabile

Dezvoltarea unor exploatații viabile constituie una dintre cele mai importante probleme ale agriculturii româneşti în această etapă. Din păcate, „(…)restabilirea şi stabilirea dreptului dreptului de proprietate prin Legea fondului funciar nr. 18/1991, confundând proprietatea cu exploatația, au distrus fostele cooperative agricole de producție care creau cadrul pentru aplicarea unor sisteme raționale în agricultură, a dotării şi echipării tehnice, dar având un singur defect: sistemul de retribuție. Dacă s-ar fi corectat acest neajuns prin stabilirea unei rente de 30% din recoltă, majoritatea cooperativelor agricole s-ar fi putut transforma în societăți agricole în care proprietarii deveneau acționari rentieri. Era singura soluție economică în condițiile în condițiile unei proprietăți medii de 2,5 ha dispersate în medie în 7 loturi (căci, să nu uităm că dacă în România în 1940 proprietatea era divizată în 22 mil. loturi acum totalizează peste 40 mil. loturi)."[24]

Legea 18 a avut totodată ca efect deposedarea țăranilor de echipamentele agricole, " a creat un "popor fără unelte", fiindcă a separat pământul şi pe țărani, în mod forțat, de utilaje, de singurul echipament la care avuseseră acces, pe care-l creaseră vreme de 30 de ani de exploatare şi acumulare comunistă violentă şi care, de fapt şi de drept, era proprietatea muncii

[22] ibidem, p. 110.
[23] Ibidem, p. 280.
[24] Bold, 2001, p. 297.

ţărăneşti."[25] O asemenea situaţie a împins cu sute de ani în urmă practicarea agriculturii în satele României – ceea ce autorul citat anterior numeşte "neofeudalism". Sociologii rurali, bazându-se pe studierea în profunzime a unor sate, vorbesc despre "revenirea agriculturii la un model arhaic de exploataţie, atât ca dotare tehnică subzistenţă"[26]. Această organizare defectuoasă a muncii agrare – fărâmiţarea loturilor şi subdotarea tehnică - a făcut ca în ultimii ani 3 mil. ha să rămână anual necultivate.

Experienţa altor state arată că era posibilă păstrarea unităţilor agricole "comuniste"(impropriu spus, pentru că este vorba de un patrimoniu constituit prin deposedarea comunităţilor locale în perioada colectivizării) în care erau deja comasate suprafeţe mari de teren agricol. Gh. Timaru, membru al ASAS aduce în discuţie cazul Germaniei, unde statul, după reunificare, "consecvent legităţii concentrării producţiei agricole", "nu a pulverizat fostele cooperative agricole de producţie şi întreprinderi agricole de stat în exploataţii familiale mici de 5-10-20 ha, nu a lichidat fizic marea exploatare agricolă, ci printr-o transformare juridică a restabilit dreptul de proprietate în comun a pământului, clădirilor şi maşinilor în exploataţii privatizate."[27] Şi restul ţărilor foste socialiste au păstrat în proporţie de "70-80% marile exploataţii de tip cooperatist, în mărimi de la 500 la 1500 şi 3000 de hectare"[28]. Întrucât şi Comisia Economică a CEE a recomandat "creşterea mărimii exploataţiilor şi tot felul de forme variate de cooperare, de creare a asociaţiilor de tip industrial", specialistul ASAS consideră crearea exploataţiilor mari în agricultura României drept "prima cale a reconstrucţiei agriculturii româneşti fărâmiţate în exploataţii de subzistenţă de 2ha pe 70% din suprafaţa agricolă"[29].

Numită şi familială, agricultura tradiţională este o agricultură practicată în gospodăriile familiale, familia rurală transmiţând "de la o generaţie la alta

---

[25] Grigore Iulian, *Agricultura românească între comunism şi "capitalismul sălbatec"*, România Socială, Revistă de cultură socială şi politică, Nr. 1/ septembrie 2001, p.55.
[26] Gheorghe Şişeştean, *Autarhizarea agriculturii*, în România Socială, Revistă de cultură socială şi politică, Nr. 1/ septembrie 2001, p.57.
[27] dr. Gh Timaru, *Experienţa Germaniei reunificate ne arată calea reconstrucţiei agriculturii româneşti*, în "Agricultura României", nr. 48(621), an XIII, 29 nov.-5 dec. 2002, p. 12.
[28] Gh. Timaru, în loc.cit.
[29] ibidem.

experiențe, proprietăți funciare, animale, inventar agricol, foarte puțin modificate, ca dimensiune şi performanțe în timp”[30]. Acest sistem este “dominant în țările subdezvoltate şi sărace economic” , “producția obținută(…) este destinată cu deosebire consumului familiei de agricultori, iar eficiența economică de ansamblu este extrem de redusă.”[31]

Conform recomandărilor europene, bazate pe studiile economiştilor, « cauza veniturilor mult mai slabe în agricultura familială de 30-60 ha față de industrie. Aceasta constă în supradotarea exploatațiilor de 30-60 ha cu maşini, clădiri şi instalații, mult prea mari ca 1-2 forță de muncă să poată exploata suprafața şi efectivele de animale. Aceste supradotări conduc la cheltuieli fixe (constante) de 40-50 % din totalul cheltuielilor de producție, prin: amortismente, dobânzi, arenzi, impozite şi taxe.”[32] Tabelul “Rezultate economice în cele trei tipuri de exploatații agricole(1996)” evidențiază performanțele societăților cooperatiste fată de fermele familiale şi asociații, pentru cazul landului Sachsen-Anhalt, Germania, prezentat în studiul specialistului ASAS citat anterior.

Tabel: “Rezultate economice în cele trei tipuri de exploatații agricole(1996)” în landul Sachsen-Anhalt, Germania

Indicatorii	UM	Ferme familiale	Asociații	Societăți cooperatiste pe acțiuni
Număr analizat	Număr	172	37	39
Mărime medie	Ha	180	446	1.083
Forță de muncă la 100ha	Fm/100	1,3	1,2	2,4
Investiții pe ha	Dm/ha	3.026	2.166	2.847
Investiții în animale	Dm/ha	391	330	600
Valoarea producției	Dm/ha	2.239	2.372	3.165
Cheltuieli de producție	Dm/ha	1.825	1866	3007
Beneficiu+salarii	Dm/ha	559	728	867

30 G. Popescu, 2001, p. 38
31 ibidem, p. 38
32 Gh. Timaru, în loc.cit.

Subvenții din valoarea producției	%	27,7	25,9	21,0

Sursa: dr. Gh Timaru, *Experiența Germaniei reunificate ne arată calea reconstrucției agriculturii româneşti,* în "Agricultura României", nr. 48(621), an XIII, 29 nov.-5 dec. 2002, p. 12.

Se apreciază că în România a început în ultima perioadă să se manifeste „pregnant tendinţa de realizare a unor exploataţii viabile cu ferme de 500-1000 ha, atât sub forma asociaţiilor agricole, cât şi în cadrul suprafeţelor arendate sau concesionate. Aceasta este calea dezvoltării unei agriculturi durabile în România, în principal formele asociative fiind viitorul agriculturii româneşti."[33]. Exigenţele unor exploataţii „viabile", „optim dimensionate şi amplasate" reunesc mai multe criterii: se integrează „dezvoltării de ansamblu a comunelor definite prin planurile de amenajare a teritoriului şi urbanism"; „asigură concordanţa între resursele funciare, cerinţele ecologice şi dezvoltare preconizată pe principiul raţionalităţii din punct de vedere economic, social şi teritorial"[34].

Dimensiunea optimă a exploatațiilor agricole în concordanță cu principiile dezvoltării durabile este o problemă deosebit de importantă, ceea ce a condus la constituirea ei într-o „temă prioritară" de cercetare în planul național de cercetare dezvoltare pentru perioada 1999-2003, promovată prin două programe de către ASAS şi MAAP: „Zonarea Producției Agricole" şi „Organizarea Teritoriului Agricol".

Mărimea exploatațiilor constituie şi un criteriu de eligibilitate în programul SAPARD, fiind stabilită o limită minimă de 3000 ha pentru o exploatație agricolă (şi mai mici pentru fermele zootehnice). Este aşa numita "strategie de atac", cum o numeşte un analist economic, "care în principal constă în direcționarea sprijinului pentru agricultură numai către fermele viabile şi eficiente, evident de dimensiuni care să permită viabilitate şi eficiență. În virtutea acestei strategii, exploatațiile agricole mici, indiferent dacă din cultura plantelor sau din zootehnie, nu vor mai fi deloc ajutate."[35] Va urma un

[33] I. Bold, 2001, p. 298.
[34] Ibidem.
[35] Ilie Şerbănescu, *Exigeneţe dramatice ale Uniunii Europene în dosarul agricol,* în *România liberă,* miercuri, 4 august 2003, p. 4.

exod spre urban, de dimensiuni “apocaliptice”[36], efecte ce vor trebui contracarate prin politici corespunzătoare.

Formarea sectorului exploataţiilor agricole viabile constituie “cea mai importantă componentă a procesului de ajustare structurală în agricultură” şi de apropiere de standardele europene. Însă “definirea fermelor comerciale are o conotaţie diferită faţă de dimensiunile economice ale fermelor din UE, din cauza nivelului scăzut de intensificare a producţiei şi a dificultăţilor create de lipsa informaţiilor statistice. Acordarea sprijinului pe baza criteriilor de dimensiune teritorială şi efective de animale nu asigură promovarea performanţei şi stimulează prioritar fermele mari. Or, acestea au resuse proprii de dezvoltare şi extinderea exagerată a acestui sector nu este compatibilă cu PAC.”[37]

Apreciind unele progrese facute de România (armonizarea legislaţiei, sau a instituţiilor pentru implementarea acesteia), Comisarul european pentru Agricultură F. Fischler arăta cu prilejul vizitei sale la Bucureşti din noembrie 2001 că “la fel de importantă este si restructurarea sectorului agricol astfel încât să permită dezvoltarea de unitati agricole viabile, precum si a capacitatii industriei alimentare de a aplica standardele de sanatate si igiena din Uniunea Europeana si de a fi competitivă pe piaţa internă."[38]

Crearea unor exploataţii agricole viabile se poate realiza prin asociere, arendare, cumpărarea de terenuri şi cooperaţia la diferite nivele (achiziţii, utilizarea maşinilor unelte, desfacere etc.).

Dimensiuni ale cooperaţiei agricole în ţări cu agricultură dezvoltată şi perspectivele dezvoltării cooperaţiei agricole în România

Nu este suficientă preocuparea pentru problema rurală în perioadele electorale, pentru atragerea unui capital politic. “O adevărată reformă agrară,

---

[36] ibidem.
[37] L. Zahiu et al., op.cit.2003.
[38] Site oficial al Ministerului Agriculturii şi Alimentaţiei la www.maap.ro. În octombrie 2003 Polonia era criticată pentru neadecvarea legislaţiei în domeniul sanitar-veterinar, fapt ce nu este doar o exigenţă a integrării europene (cea armonizării legislaţiei), ci şi un răspuns legislativ la problemele reale, în Polonia înregistrându-se opt cazuri de encefalită bovină (boala “vacii nebune”). (cf. Baza de Date a Observatorului Comunităţilor Rurale)

dusă până la capăt, spun specialiştii (...) nu se poate opri la redistribuirea terenurilor în folosul ţăranilor, ci trebuie să ducă la crearea unor întreprinderi agricole moderne din punct de vedere al structurii sociale, care să permită şi modernizarea tehnică şi tehnologică a agriculturii."[39]

Ţăranii trebuie *încurajaţi* să se asocieze, lucru pe care l-a înţeles de curând şi ministrul agriculturii, care îi avertiza pe 14 nov pe ţărani că nu vor mai primi subvenţii dacă nu se asociază în exploataţii[40]. Este limpede că nu li s-au explicat suficient avantajele cooperării, în condiţiile în care amintirea tristă a CAP-urilor comuniste persistă. Specialiştii în agricultura durabilă subliniază atenţia acordată cooperaţiei agricole atât în ţările membre ale Uniunii Europene, cât şi în SUA. "Problema cooperării producătorilor agricoli în diverse domenii de activitate (desfacere, aprovizionare, credit, producţie) ete problema numărul unu pentru modernizarea structurii sociale a agriculturii mondiale, atât pentru ţările dezvoltate, cât mai ales pentru ţările în curs de dezvoltare."[41]

Caseta: "Dimensiuni ale cooperaţiei agricole în SUA"

"Cea mai importantă din miile de cooperative americane este Farmland, a cărei cifră de afaceri depăşeşte 3 miliarde de dolari, ocupând un loc înaintea unor societăţi multinaţionale ca United Brands, Heintz sau Campbell Soups. Farmland este formată din 2300 de asociaţii locale, care regrupează 1,5 milioane de aderenţi din 15 state americane (din Dakota de Nord până în Texas şi din Colorado până în Illinois). Înfiinţată încă în 1929 ca o cooperativă de aprovizionare cu hidrocarburi, Farmlanda şi-a schimbat orientarea, devenind în principal o cooperativă de producţie agricolă. Ea este o întreprindere integrată pe verticală: prin intermediul cooperativelor locale, ea desface membrilor cooperatori combustibil, furaje, îngrăşăminte, unelte agricole; prin filiala Far-Mar-Co îşi oferă serviciile specializate pentru comercializarea cerealelor; pentru cercetare şi prelucrarea datelor, filiala Farmland Foods comercializează carnea de vită şi de pui; companiile de asigurări protejează aderenţii individuali şi asociaţiile locale; pe întreg teritoriul american dispune de sonde de petrol şi rafinării, de fabrici de îngrăşăminte şi de furaje combinate, fabrici de produse chimice pentru agricultură, fabrici de uleiuri, de baterii şi construcţii din oţel; asistenţa tehnică acordată membrilor ei este completată de o reţea de depozite, întreprinderi de transport şi de întreprinderi pentru alte servicii.

Sursa: O. Parpală, Politici agrare în lumea contemporană sau strategia securităţii alimentare mondiale, Ed. ASE, Bucureşti, 1995, preluat după A. Popescu, *Dezvoltarea rurală,* Ed. Universitară, Bucureşti, 2002.

---

[39] A. Popescu, *Dezvoltarea rurală,* Ed. Universitară, Bucureşti 2002, p. 96.

[40] Camelia Popa, *Ministrul Sârbu trece la ameninţări. Ţăranii care nu intră în exploatatţii nu mai primesc subvenţii,* în România liberă, sâmbătă, 15 nov.2003, p. 2.

[41] A. Popescu, op.cit., p. 96.

Cooperarea agricultorilor se constituie aşadar pe trei nivele: primar, secundar, terțiar. Primul nivel se referă la "asociații de producători". "Membrii acestora sunt producătorii agricoli persoane fizice (fermierii). (...)În unele țări europene funcționează forme de asociere (cooperare) a producătorilor agricoli care efectuează în comun a lucrărilor de mecanizare, a altor lucrări agricole sau utilizarea unor capacități de producție în zootehnie, viticultură etc."[42]

Caseta: Experienţa austriacă în asocierea în vederea utilizării maşinilor agricole: "inelul de maşini" (regiunea Pinzgau, landul Salzburg)

Sediul "Inelului de maşini" este în centrul unui sat de munte, în localul unie foste bănci. Aici lucrează un director cu soția sa şi un angajat. Fiecare are un birou, un PC complet echipat, telefon şi fax. La întrebarea noastră firească: "Unde vă sunt maşinile agricole?", ne-au răspuns zâmbind uşor că nu dețin nici o maşină agricolă. "Inelul de maşini" funcționează pe baza asocierii țăranilor fermieri cu toate maşinile lor agricole. Necesitatea fucnționării unei astfel de asociații s-a impus datorită faptului că un fermier nu îşi poate permite să dețină întreaga gamă de maşini agricole necesare fermei sale.
"Inelul de maşini" ține evidența computerizată a tuturor fermierilor şi a parcului lor de maşini. Dacă un fermier are de f ăcut o anumită lucrare şi nu deține maşina agricolă respectivă, se adresează telefonic sau prin fax "Inelului de maşini". Se caută în baza de date fermierul care are o astfel de maşină, se anunță că are de efectuat o anumită lucrare la un fermier din cadrul asociației, iar după lucrare i se virează în cont plata pentru serviciul prestat în contul solicitantului. Directorul "Inelului de maşini" este abilitat de bancă să efectueze transferul de bani din şi în contul clienților fără nici un comision. Plata directorului şi a personalului angajat se face 40 % din cotizația membrilor asociației şi 60% de la bugetul de stat.
"Inelul de maşini" mai are ca preocupare şi isntruirea fermierilor cu privire la exploatarea optimă şi întreținerea maşinilor unelte deținute.(...)
Prin "Inelul de maşini", fermierii austrieci au reuşit într-o mare măsură să-şi rezolve principalele probleme de mecanizare a lucrărilor agricole, efectuarea lor la timp, eficientizarea exploatării utilajelor, repararea şi întreținerea lor.

Sursa: ing. D. Seichei, *"Inelul de maşini" – Asociere ingenioasă a fermierilor austrieci,* în periodicul "Agricultura României", An XIII, Nr. 48 (621), p. 10.

Al doilea nivel se referă la cooperarea între "grupuri de producători"; de ex: "un grup de cooperative de colectare a laptelui dintr-un anumit teritoriu se asociază pentru a investi în crearea unei fabrici de produse lactate."[43]

---

[42] L. Zahiu, V. Toncea, A. Lăpuşan, F. Toderoiu, M. Dumitru, *Structurile agrare şi viitorul politicilor agricole*, Ed. Economică, Bucureşti, 2003, p. 99.
[43] L. Zahiu et.al., op.cit., p. 99.

Al treilea nivel al cooperării în agricultură se referă la concentrarea “experienței şi resurselor dintr-o anumită zonă sau regiune ” prin care se creează “o mare grupare comercială (rețea de supermaketuri), financiară (bancă cooperatistă) sau industrială (rețea de fabrici cooperatiste de prelucrare şi desfacere a produselor colectate de cooperativele din sectorul primar)”[44]

Aceste forme de cooperare conduc la creşterea integrării economice. Principiul integrării verticale în agricultură şi industria alimentară este deficitar abordat astăzi în țara noastră. “Integrarea verticală se impune în România, fiind solicitată de coexistența unei structuri de proprietate asupra pământului cu vechile structuri care asigură prelucrarea produselor agricole şi care sunt mai puțin flexibile. Agenții economici şi comercianții mențin aceeaşi organizare învechită, caracterizată prin excedent de personal, de multe ori inutil, politici conduse de stat şi făcând afaceri cu un număr mare de producători dezorganizați. (...) Avantajele sistemului sunt multiple şi de mare importanță, printre care: certitudinea vânzării produselor la preț remunerator agreat: asigurarea pentru producătorii agricoli a unor servicii din partea prelucrătorilor; creşterea nivelului cunoştințelor profesionale ale producătorilor etc.”[45] De asemenea sunt eliminați intermediarii dintre producători şi prelucrători, se reglează echilibrul între cerere şi ofertă, siguranța desfacerii, stabilirea prețurilor, sunt protejate interesele cultivatorilor etc.. Iată cum funcționează integrarea pe verticală pentru sfecla de zahăr în Franța, unde există de asemenea asociații interprofesionale pentru cele mai importante produse agroalimentare.

Tabel: “Organizarea integrării pe verticală pentru sfecla de zahăr în Franța precum şi la nivel european şi mondial"

“Un foarte bun exemplu de integrare verticală ni-l poate oferi Franța, unde sfecla de zahăr, care se cultivă pe 400.000 ha, este organizată pe acest sistem. Datorită integrării verticale, producția medie de sfeclă de zahăr este de 70 t/ha, iar cea de zahăr de 10-12 t/ha, producții care sunt de 8-9 ori mai mari decât cele realizate în România, deşi avem condiții pedoclimatice tot aşa de bune, sau, în unele zone chiar şi mai bune, luând în considerare zonele irigabile.

[44] L. Zahiu…, op.cit., p.99.

[45] prof.univ.dr. doc.Zenovie Stănescu, *Integrarea verticală în agricultură şi industria alimentară*, în , în “Agricultura României”, nr. 48(621), an XIII, 29 nov.-5 dec. 2002, p. 6.

Dar, în Franța, primul acord al organizației interprofesionale în domeniul zahărului datează din 1939, în 1941 luând ființă Grupul Național Interprofesional al Cultivatorilor de Sfeclă şi Trestie de Zahăr. Odată cu Piața Comună apare primul Regulament pentru zahăr (1968) şi se creează două organisme şi anume: Fondul Intervenției şi Regularizării Pieței Zahărului, care cumpără zahărul furnizat de industrie şi Comunitatea Interprofesională a Producătorilor de Zahăr (CIPS) care asigură permanenta relație între culturi şi industrie şi care, ca asociație profesională, este sub tutela Ministerului Agriculturii. Această Comunitate este constituită din trei organisme: Institutul Tehnic al Sfeclei Industriale(ITB); Centrul de Studii şi Documetare a Zahărului; Biroul Internațional de Studii Statistice ale Zahărului (BIES), care se ocupă cu studiile statistice din cadrul pieței de zahăr şi evoluția ei.
Pe plan european, activează Confederația Generală a Cultivatorilor de Zahăr, fondată în 1925 (CIBE), care este o organizație neguvernamentală recunoscută de ONU.
De asemenea, în Europa, la Bruxelles, funcționează Institutul Internațional de Cercetare a Sfeclei de Zahăr, înființat în 1931. În prezent are 588 de membri, dintre care doi români, unul din 1970. Acest institut este o organizație internațională neguvernamentală şi se ocupă cu studiul tuturor aspectelor ştiințifice şi tehnice ale sfeclei de zahăr pe plan mondial."

Sursa: dr. doc.Zenovie Stănescu, *Integrarea verticală în agricultură şi industria alimentară,* în , în "Agricultura României", nr. 48(621), an XIII, 29 nov.-5 dec. 2002, p. 6.

În 2002 a fost elaborat de către Ministerul Agriculturii "Ghidul pentru Consiliile pe Produs". Într-o conferință de presă, reprezentantul MAAP preciza că aceste consilii sunt "organisme care negociază direct cu autoritatea publică, au dreptul de a prezenta acte normative în Parlament şi pot negocia cu Guvernul şi MAAP probleme specifice activității producătorilor agricoli." O hotărâre de Guvern menționează produsele agroalimentare pentru care au fost constituite consilii pe produs: "soia, sfeclă de zahăr, in şi cânepă, precum şi zahăr, ca produs finit" (HG 750)[46]

Caseta Tradiția cooperației agricole în Italia. Cooperativele agricole pentru achiziții colective(consorții agrare cooperatiste)

"V. Niccoli arăta, în 1909, în jurnalul său "Cooperația rurală", termenii şi obiectivele sindicatelor şi consorțiilor agrare. Astfel, scopul inițial al acestora a fost cumpărarea în comun pe contul cooperativelor asociate a uneia sau mai multor mărfuri, materii prime, mijloace de producție, care să fie introduse direct în procesul producției agricole. A apărut astfel, după 1850, în multe țări

[46] Conferința de presă săptămânală de la MAAP, în "Agricultura României", nr. 48(621), an XIII, 29 nov.-5 dec. 2002, p. 2.

europene, cu deosebire în Franța, Germania, Italia, răspândirea rapidă a unei astfel de inițiative.
Obiectivele finale ale consorțiilor agrare cooperatiste sunt fixate în Legea federației italiene a consorțiilor agrare nr. 1.235/1948 care, într-un anume sens, se înțeleg de la sine. Astfel, principalulobiectiv al acestui organism îl reprezenta dezvoltarea şi ameliorarea producției agricole, precum şi promovarea inițiativelor cu caracter social şi cultural, în interesul agricultorilor. În mod particular, Federația "produce, cumpără şi vinde, fertilizanți, produse antiparazitare, semințe, furaje concentrate etc.", execută, promovează şi sprijină recoltarea produselor agricole, transportul, prelucrarea, depozitarea acestora; asigură operațiunile pentru rezerve şi stocuri; dă în locație maşini şi utilaje agricole; efectuează operațiuni de credit agricol în favoarea consorțiilor agrare din teritoriu şi a producătorilor agricoli; conlucrează la efectuarea de studii şi cercetări în agricultură, precu m şi la înființarea de câmpuri şi stațiuni experimentale; participă cu reprezentare în consiliile de administrație ale diferitelor instituții şi societăți ale căror obiective interesează activitatea Federației; poate executa pe contul şi în interesul statului operațiuni de primire, depozitare şi distribuire a mărfurilor şi produselor de orice natură; este autorizată să efectueze orice operațiune industrială, comercială sau financiară pe contul şi în interesul statului."

Sursa: Gh. Stanciu, Extrase rezumative din lucrarea Giorgio Stupazzione, "Lavorare insieme", Ed. Agricole Bologna, Italia, în "Agricultura României", An XIII, Nr. 51-52, 20 dec. 2002 -9 ian. 2003, p. 15.

Printr-un program derulat de Agenția Națională de Consultanță Agricolă (ANCA) în colaborare cu Agenția Internațională de Cooperare Japoneză (JICA) se încearcă adoptarea unui model japonez de cooperație agrară. Județul Prahova a fost ales județ-pilot, iar în cadrul acestuia au fost selectate două asociații agricole şi una axată pe cultura mare şi zootehnie.

Caseta: "Experienţa japoneză în cooperaţia agricolă"

Un principiu important pentru buna funcționare a unei cooperative agricole este acordarea încrederii reciproce între membrii aceştia, având la bază motto-ul: "Unul pentru toți, toți pentru unul".
(Expert japonez)
Activitățile de marketing ale unei cooperative agricole sunt strâns legate de consultanță, servicii de creditare în producție, folosirea în comun a facilităților şi a activităților de prelucrare pe baza cărora s-au obținut rezultate excelente. După Steve S.Isshiki, elementele care asigură succesul cooperativei agricole sunt: necesitatea unie suficiente instruiri, achiziții în comun, efectuarea marketingului în comun şi economisirea banilor în cadrul coperativei.
(...)Tetsuo Nakabayashi enumeră trei concepte de bază pentru înființarea unei cooperative agricole:
- să fie organizată de fermieri pentru fermieri;
- să respecte cererile membrilor şi să atingă realizarea acestor cereri;

-fermierii, membri ai cooperativei, trebuie să ştie că vor deveni prosperi pe baza propriilor eforturi.
Prin înfiinţarea acestor cooperative agricole – model japonez – în judeţul Prahova fermierii cooperează, vor promova un sistem de achiziţii comune, vor dezvolta activitatea de marketing în bebeficiul lor şi vor contribui la dezvoltarea economică, socială şi culturală a spaţiului rural.

Sursa: Preluare după D. Drugea, *Japonia. Cooperativa agricolă pentru fermierii cu putere economică scăzută,* în "Ziarul agricol", 9-15 dec. 2002, p. 10

Totuşi, în 2003, problema lipsei asociaţiilor profesionale era listată de Gunter Zimmer, consilier al ministrului Ilie Sârbu, ca fiind una dintre marile probleme în integrarea agricolă a României. Se adoptă legi care se dovedesc apoi neadecvate. "Ministerul Agriculturii nu poate să rezolve singur această problemă. Sunt foarte multe gospodării care deţin un număr mic de animale, iar calitatea produs elor este greu de ţinut sub control. E foarte greu pentru minster să-i grupeze pe toţi pentru a avea cu cine să discute. De aici apar şi problemele cu actele normative. În Uniunea Europeană orice măsură este discutată mai întâi cu toţi factprii implicaţi, abia apoi se aprobă un act normativ. Ministerul Agriculturii nu are în prezent cu cine să discute. Producătorii şi procesatorii ar trebui să aibă aceleaşi interese, iar Agenţia Naţională de Consultanţă (ANCA) trebuie să promoveze mai mult politica ministerului în mediul rural."[47]

Producătorii organizaţi sunt cei mai în măsură să reacţioneze faţă de o decizie sau alta de politică agrară. Câteva asemenea reacţii arată cât de importantă este asocierea producătorilor. Liga Asociaţiilor Producătorilor Agricoli din România a avertizat de pildă cine câştigă în realitate de pe urma subvenţiilor: "Cel mai mare duşman ala griculturii în acest moment este Ministerul de Finanţe – a declarat dl Rădulescu. De pildă, când s-a aprobat subvenţia la sământă, ne-a pus să plătim TVA, au impus taxa de drum pentru motorina consumată în câmp. Să nu mai vorbim de afacerea cu acest produs. La început se putea lua motorina pe cupoane de la pompe, apoi s-a interzis aceasta şi ne-a obligat să luăm din depozitele rafinăriilor, unde am găsit, culmea, preţuri mai mari ca la pompă. Incredibil, dar adevărat. Şi uite-aşa, agricultura, ministerul de resort, subvenţionează industria, şi nu agricultorul, producătorul agricol.

[47] Gunter Zimmer, în Lidia Truică, "Dosarul agricol", în "Banii noştri", nr. 46, 19-25 nov.2003, p. 12-13.

Aşa se întâmplă cu toate produsele subvenționate. Cum sunt alocate fonduri de la buget pentru aceasta sub formă de alocații bugetare, producătorii cresc prețurile, astfel că subvenția nu ajunge niciodată la cel căruia îi este destinată. O fi economie de piață, dar Guvernul trebuie să intervină în asemenea momente de anormalitate."[48]

Tabel : « Cooperativele agricole în ţările UE »

Țara	Nr. cooperative	Nr.membri	Cifra de afaceri Miliarde euro	%din totalul cifra de afaceri
Danemarca-91	214	113.000	12,10	6,56
Germania-96	3.950	3.280.000	39,30	21,30
Grecia-96	6.919	782.000	0,85	0,46
Spania-96	4.350	950.000	9,30	3,43
Franța-93	3.618	720.000	52,60	28,51
Irlanda-95	128	186.000	9,59	28,51
Italia-95	8.850	1.124.900	16,45	8,92
Luxemburg-95	25	…	0,12	0,07
Olanda-96	251	273.000	22,40	12,14
Austria-96	1.757	2.182.000	…	…
Portugalia-96	909	808.000	1,27	0,69
Finlanda	403	7.122.850	7,59	4,11
Suedia	50	300.000	8,24	4,47
Marea Britanie-95	506	271.000	7,66	4,15
UE-15	…	…	184,47	100,00

Sursa : Leonte J., *Cooperația agricolă în țările cu economie de piață – teză de doctorat,* ASE, Bucureşti, 2000, apud L. Zahiu et.al., op.cit, p. 101 (Tabelul 3.11)

Deşi numărul de cooperative şi puterea lor economică sunt diferite de la ţară la ţară(v. Tabelul «Cooperativele agricole în ţările Uniunii Europene »), de la produs la produs, « sectorul cooperatist din Agricultura Uniunii Europene deţine cote de piaţă ridicate »[49]. În plus, cooperativele agricole se bucură de reprezentare la nivel naţional şi comunitar (de

[48] Conferinţa de presă a Ligii Asociaţiilor Producătorilor Agricoli din România susţinută pe 6 dec.2002 de Adrian Rădulescu, preşedintele Ligii – consemnată în *L. Banu, LAPR trage semnalul de alarmă. Dacă pentru NATO se mobilizează armata, pentru UE trebuie mobilizată agricultura,* în "Agricultura României", An XIII, nr. 51-52 (624-625), p.2.

[49] L. Zahiu et.al., op.cit., p. 101.

organizaţii cum sunt Comitetul General al Cooperaţiei Agricole - COGECA, Comitetul Producătorilor Agricoli - COPA)[50].

Problema sărăciei rurale

Cea mai recentă istorie culturală şi politică a agriculturii lumii, excelenta carte a experților FAO M. Mazoyer şi L. Roudart, se deschide cu o pagină de dedicație: cartea este consacrată "tuturor țăranilor şi fiecăruia în parte, care au creat lumea în care trăim". Autorii ne surprind cu un alt mare adevăr: lumea aceasta este una în care țăranii nu-şi mai află locul şi tot ei sunt şi "marii înfometați" ai lumii. Citând rapoarte ale Organizației Națiunilor Unite pentru alimentație şi agricultură FAO (Food and Agriculture Organizațion), autorii arată că: din 6 miliarde cât însumează populația lumii la începutul sec. XXI, în jur de jumătate trăiesc în sărăcie, cu o putere de cumpărare de mai puțin de 2 dolari USA pe zi. Aproape 2 miliarde suferă de grave carențe în fier, iod, vitamina A, alte vitamine sau minerale. Mai mult de 1 miliard nu au acces la apa potabilă, în jur de 840 milioane nu dispun periodic de o rație alimentară suficientă pentru a acoperi nevoile lor energetice de bază, "altfel spus, le este foame aproape tot timpul."[51]

Dar, mai mult decât atât, semnificativ pentru criza contemporană a agriculturii este faptul că trei sferturi din populația subalimentată a lumii sunt rurali. "Cea mai mare parte a înfometaților lumii nu sunt deci consumatorii urbani cumpărători de hrană, ci țăranii producători şi vânzători de produse agricole. Şi numărul lor crescut nu este o moştenire a trecutului, ci rezultatul unui proces, foarte actual, de sărăcire extremă a sute de milioane de țărani deposedați de mijloace."[52]

Şi în România familiile de agricultori constituie unul dintre grupurile "cele mai afectate de sărăcie": "Acest tip de familii se păstrează ca grad de vulnerabilitate imediat după şomeri. În 1995 51,9% dintre gospodăriile al căror cap de

[50] Ibidem, p. 102.
[51] op.cit., p. 13
[52] M. Mazoyer, L. Roudart, Histoire des agricultures du monde. Du neolitique a la crise contemporaine, Editions du Seuil, 2002, p.15.

gospodărie era agricultor se aflau în sărăcie. În 1998, ponderea săracilor în rândul acestei categorii de gospodării a crescut la 57,4%."[53]

Sărăcia ruralilor este, din perspectiva experților FAO citați anterior, o problemă mondială şi un simptom al *crizei agriculturii lumii la ora actuală*; ei vorbesc de "criza țărănimii sub-echipate şi slab performante", care la rândul ei stă la originea "valului crescând de sărăcie rurală şi urbană care face imposibilă dezvoltarea țărilor agricole sărace. Astăzi sistemul agricol şi alimentar mondial este caracterizat de coexistența practicării unor sisteme agrare inegale ca echipamente şi productivitate. "De o parte un număr redus de exploatații şi de regiuni ale lumii acumulează tot mai mult capital, concentrând culturile şi speciile cele mai productive şi cucerind fără oprire noi piețe; de cealaltă parte, regiunile cele mai întinse şi majoritatea țărănimii lumii se afundă în criză şi mizerie, până la excludere."[54] Ei avertizează, mai mult că de soluționarea acestei crize depinde profilul viitor al hărții dezvoltării lumii. "Această colosală distorsiune a sistemului agricol şi alimentar mondial – scriau în 2002 Mazoyer şi Roudart, stă la baza enormelor inegalități de venit şi de dezvoltare care există între țări. Şi dacă lumea este lăsată să devieze după o lege de dezvoltare atât de violent contradictorie, înseamnă că lumea care se apropie va semăna mai mult cu un arhipelag de insule de prosperitate, bine protejate, dispersate într-un ocean de mizerie, decât cu un univers de propsperitate care cucereşte progresiv, absorbindu-le, porțiunile reziduale de sărăcie."[55]

Analiza variabilelor de sistem mondial care provoacă sărăcia rurală nu scuză deficiențele de politică agrară şi rurală ale guvernărilor postdecembriste care s-au succedat în România. Acestea au beneficiat în tot acest timp de programe de asistență atât din partea Uniunii Europene, cât şi din partea Băncii Mondiale, de fonduri pentru dezvoltarea producției agricole, a exploatațiilor, a infrastructurilor şi echipamemntelor, pentru dezvoltare durabilă în mediul rural: programe pentru aplicarea reformei în agricultură şi industria alimentară, orientarea agriculturii româneşti spre economia de piață, alinierea standardelor pentru producția alimentară cu cele din UE, adoptarea aquis-ului

---

[53] Cătălin Zamfir, *Situația sărăciei în România. Dimensiuni, surse, grupuri de risc, iunie 2001,* în "România socială. Revistăde cultură şi analiză socială", nr. 2/2001, p. 48-49.

[54] M. Mazoyer, L. Roudart, *Histoire des agricultures du monde. Du neolitique a la crise contemporaine,* Editions du Seuil, 2002, p.655.

[55] ibidem, p. 656.

comunitar în domeniul agriculturii şi alimentației - din finanțare PHARE; de crearea de locuri de muncă în rural ("Programul pentru politica regională şi coeziune 1999-2000, Programul "Pregătirea profesională a şomerilor" pentru zonele defavorizate, Programul "Fondul român de dezvoltare socială" pentru grupuri dezavantajate din mediul rural); din 1998 se derulează "Programul național pentru atragerea şi stabilirea în mediul rural a specialiştilor tineri"; în 1998-2001 a fost finanțat de către Programul Națiunilor Unite pentru Dezvoltare un program de "Consolidare a rolului economic al femeii în mediul rural" etc. iar din 2000 se derulează programul SAPARD[56], precum şi ISPA, care finanțează programe pentru infrastructură, protecției mediului şi transporturi[57].

Din păcate implementarea acestor programe nu a produs efecte vizibile majore. Utilizarea fondurilor europene a fost implicată în scandaluri de corupție ; pentru măsura 1.1. a programului au fost depuse un număr mic de proiecte eligibile, ca urmare a existenței unor condiții şi criterii greu de îndeplinit de către producători.

În scandaluri de corupție au fost implicate şi alte fonduri pentru dezvoltarea agriculturii. Fostul ministru al agriculturii Ioan Mureşan a fost chemat de către procurorii anticorupție de mai multe ori în anul 2003 pentru justificarea modului cum s-au cheltuit peste 28 miliarde lei - "fond de contrapartidăconstituit din contravaloare în lei a unui ajutor nerambursabil primit din partea Guvernului Statelor Unite ale Americii" prin Agenția de Dezvoltare Internațională (USAID)[58] precum şi pentru "vânzarea pachetului de acțiuni unor societăți agricole la un preț subevaluat" şi pentru "luare de mită, constând din primirea, prin intermediul altor persoane, a unor sume de bani pentru a dispune acordarea cu prioritate a unor prime de export grâu şi porumb şi pentru achiziționarea de produse agricole conform legiOUG nr 31/1999 şi Legii 165/1998.[59]"

---

[56] V. prezentare mai completă în A. Popescu, *Dezvoltarea rurală*, Ed. Universitară

[57] v. de asemenea documentul "2003- Regular Report on Romania's progress towards accession", consultat de noi în luna noembrie în pagina oficială a Ministerului Integrării www.mie.ro.

[58] Gabriela Artene, *Premieră politico-judiciară. Fostul ministru Ioan Mureşan, dat în consemn la frontieră*, în "Național", joi 20 nov. 2003, p. 4.

[59] Ibidem.

În ciuda a ceea ce se raportează oficial, populația rurală se zbate într-o sărăcie comparabilă probabil cu a multor țări din Africa, care la rândul ei duce la o lipsă de inițiativă, prăbuşire generală a vieții în subculturi, prăbuşire spirituală, alcoolism, infracționalitate etc.etc.. Cum spunea recent un analist, "pe guvernanți îi satisface doar faptul că se manifestă o tendință de reducere a numărului de săraci, fără să ia în calcul faptul că procentul de 29 % arată, în fond, cât de redus este nivelul de trai în România anului 2003. ...Priviți-l pe țăranul de la câmpie încă încălțat în opinci, care se înhamă la plug alături de măgari şi poate îmi veți da dreptate. Cu pensia de la colectiv, în cele mai multe cazuri sub 600.000 de lei pe lună de persoană, sărăcia truditorului de pământ poate fi uşor comparată cu sărăcia severă a altor oameni din diverse zone ale lumii."[60] Satele ne-electrificate ale României sunt o realitate nu de ev mediu sau de secol al XIX-lea, ci chiar a mileniului trei: 203 localități complet neelectrificate, 93.613 gospodării în 2571 de localități (în anul 2002)[61].

Securitatea alimentară națională

Securitatea alimentară constituie "un drept al omului imprescriptibil şi trebuie să fie de aceea un imperativ public categoric"[62], consideră experţii FAO. Organismele internaţionale definesc acest concept drept "accesul tuturor oamenilor la hrana de care au nevoie."[63] Observăm prin urmare că definiţia dată de forurile mondiale are un conţinut moral, atribuind guvernanţilor responsabilităţi majore în soluţionarea problemei securităţii alimentare, în plan naţional dar şi ca problemă globală. Vizitând SUA pe 13 mai 1981 Papa Ioan Paul al II-lea, unul dintre cei mai mari apărători contemporani ai drepturilor omului, şi-a uimit auditoriul prin critica adusă modului de viaţă american – orientat de valori materialiste, egoiste, de scepticism religios – şi totodată prin recomandarea de a-şi împărţi bogăţia cu ţările lumii a treia. Fără prea mult succes, pentru că acest lucru nu s-a întâmplat, problema "foamei lumii a treia" rămânând în

---

[60] Eliade Bălan, *O sărăcie obişnuită,* în România liberă, joi, 6 nov. 2003, p. 24.
[61] Date publicate de cotidianul România liberă de sâmbătă, 27 septembrie, 2003, sub titlul "Cheltuielile pentru electrificarea zonelor rurale vor fi recuperate în circa 15 ani".
[62] M. Mazoyer, L. Roudart, *Histoire des agricultures du monde. Du neolitique a la crise contemporaine,* Editions du Seuil, 2002, p.561.
[63] L. Zahiu s.al, *Structurile agrare şi viitorul politicilor agricole,* Ed. Economică, Bucureşti, 2003, p. 11.

continuare una dintre cele mai grave pe agenda "globală" şi una dintre cele mai ruşinoase pentru epoca celor mai avansate descoperiri ştiinţifice; mai mult, deţinătorii monopolului într-unul sau altul dintre domeniile producţiei agroalimentare, ai unei poziţii dominante pe piaţa unui produs "pot utiliza mijloacele de gestiune a comerţului exterior şi a stocurilor în scopuri speculative, sau chiar pentru a exercita presiuni politice asupra ţărilor importatoare ale acelui bun alimentar esenţial."[64] Ceea ce evident, "nu are nimic de-a face cu o politică economică", ci cu unul dintre mecanismele cele mai primitive de a abuza de putere în relaţiile dintre state.

Se poate vorbi despre o veritabilă "armă alimentară" în legătură cu această "putere mortală pe care una sau mai multe ţări exportatoare de cereale o pot avea prin punerea sub embargo şi deci prin condamnarea la foamete o ţară importatoare mult prea dependentă"[65].

De aceea securitatea alimentară naţională a constituit principalul obiectiv de politică agrară pentru ţările dezvoltate, într-o primă etapă, şi constituie principalul argument al intervenţiei statului pentru susţinerea agriculturii, întrucât "statul, ca exponent al puterii şi voinţei publice şi, în virtutea atribuţiilor sale generale, trebuie să se îngrijească atât de bunul mers al economiei, dar şi de securitatea alimentară a populaţiei, condiţie ce determină nemijlocit şi independenţa politică şi economică.(...). În fapt, agricultura, cum spunea Coulomb, în 1994, este, prin excelenţă "o afacere de stat"."[66]

Politica Agricolă Comună din UE a avut încă de la începuturile aplicării sale, din 1962, o asemenea orientare: "ţările europene comunitare au susţinut cu prioritate sectorul agricol. Astfel, din bugetul UE, mai mult de jumătate se repartizează PAC, iar din numărul total al produselor agricole realizate, 90% sunt supuse intervenţiei. Pârghiile de transmitere a fondurilor (ajutoarelor), sunt de natură economică sau financiară şi extrem de complexe. Acestea au avut ca beneficiar, cu

---

[64] M. Mazoyer, L. Roudart, *Histoire des agricultures du monde. Du neolitique a la crise contemporaine,* Editions du Seuil, 2002, p.565.
[65] M. Mazoyer, L. Roudart, op.cit., p.565-566.
[66] G. Popescu, op.cit, p. 215.

preponderenţă, producătorul agricol, indiferent de mărimea sau natura acestuia şi nu consumatorul final. Costurile unei astfel de politici au fost enorme. Nici un alt sector din economia acestor ţări nu s-a bucurat de o asemenea atenţie. Dar ce contau toate aceste eforturi, când unul din obiectivele centrale PAC, respectiv garantarea securităţii agro-alimentare, a fost îndeplinit. Pentru prima dată în istorie, o parte din ţările vest-europene, cu deosebire Germania şi cele din centrul şi nordul continentului, au scăpat de coşmarul crizei alimentare, deosebit de prezentă în prima jumătate a acestui secol."[67]

Securitatea alimentară națională constituie totodată şi un indicator al eficienței sectorului agroalimentar. "Altfel spus, agricultura, prin producția sa, este eficientă atunci când pune la dispoziția consumatorilor hrana de care aceştia au nevoie, din punct de vedere cantitativ, calitativ şi sortimental."[68]

România perioadei de tranziție ajunge deja tributară importurilor, pentru că, în ciuda potențialului său agricol, "producția agricolă internă nu poate asigura securitatea alimentară națională"[69].

Una dintre cele mai expresive analize a sărăciei aparține Sfântului Vasile cel Mare, fondatorul asistenței sociale, care a numit foamea drept "cea mai grozavă dintre mizerii". Căci "ce este mai trist decât foamea? Este cea mai grozavă dintre toate mizeriile omeneşti; cea mai înfricoşată dintre toate bolile; cea mai crudă dintre toate morțile (…)foamea este un lung martir, o durere prelungită, o moarte totdeauna prezentă ce întârzie totdeauna a da ultima lovitură. Ea sleieşte sângele, stinge căldura naturală, consumă sănătatea, minează puțin câte puțin forțele. (…)Genunchii tremurând nu se mişcă decât cu greutate; vocea slăbeşte; ochii scorburoşi şi înfundați în orbita lor seamănă cu o nucă veştejită(…)corpul nu mai este decât un schelet ale cărui oase se pot număra. Cel ce întâlneşte un om într-o stare atât de vrednică de milă şi care trece fără a fi mişcat, de câtă cruzime nu este el vinovat? Oare nu trebuie el a fi numărat între fiarele sălbatice, privit ca un scelerat şi un asasin? Da! Cel ce nu remediază, cât poate, o nenorocire atât de grozavă, ar putea fi condamnat ca un

---

[67] Ibidem, p. 216.
[68] G. Popescu, *Probleme de politică agrară*, Ed. ASE, Bucureşti, 2001, p. 214.
[69] G. Popescu, 2001, p. 39.

omucid."[70] Într-o asemenea viziune trebuie judecată neimplicarea statului în problema securității naționale alimentare. La publicarea raportului de țară pe anul 2003 guvernanții s-au bucurat, cum s-a exprimat atunci un editorialist, de "mărimea mai mică a sărăciei"[71]. Spectrul "cotidian" al sărăciei conferă însă fenomenului dimensiuni pe care cifrele mai degrabă le ascund. "Dacă un singur om este sărac, sărăcia este pentru el o constantă (...)"[72] – pe fiecare sărac în parte – care e în continuare sărac, în pofida oricărui raport, nu-l ajută cifrele care arată că *sărăcia per total a mai scăzut.*

În septembrie 2003, cu prilejul stabilirii – de către Oficiul de stat pentru Probleme Speciale – a rațiilor de alimente ale românilor în caz de război, s-a constatat că românii consumă deja sub aceste rații! Astfel, în cazul cărnii, în caz de război, "rația prevăzută este de 532 de grame pe săptămână pentru fiecare persoană şi 210 grame pentru preparatele din carne. Într-un semestru, consumul raționalizat ar fi de circa 13, 832 de kg de carne şi 5,46 kg de preparate din carne, adică 19,292 kg în total. Culmea este că în primul semestru al anului trecut consumul mediu de carne şi preparate din carne s-a ridicat, potrivit datelor oficiale ale Ministerului Agriculturii, la 18,5 kg pe cap de locuitor, deci cu mult sub rația prevăzută în caz de război de guvernanți." Cu alte cuvinte, românii "suferă de foame mai rău decât în cazuri de război"[73].Alimentația săracă este cauza directă a re-apariției în România în această perioadă a unor boli despre care se credea că au fost de multă vreme eradicate: diferite forme de TBC, pelagra (au fost semnalate cazuri de pelagră în acest an în sate de lângă Bucureşti precum Buda, Domneşti, Singureni – pelagra nemaifiind semnalată în țara noastră din 1964[74]).

[70] Sf. Vasile cel Mare, *Cea mai grozavă dintre mizerii,* în "Vestitorul Ortodoxiei", An IX, nr. 180, 15-31 mai 1997, p. 1.
[71] "Național", *"Mărimea mai mică a sărăciei", Național,* An VII, nr. 2072, miercuri, 5 nov. 2003, p.1.
[72] ibidem.
[73] I. Georgescu, *Legile europene privind alimentația rațională conțin sistemul nutrițional descris de prof.dr.Iulian Mincu,* în România liberă, vineri, 31 oct. 2003, p. 9.
[74] Cf. art.cit. nota anterioară, în loc.cit.

De la cercetare la acţiune. Pentru un sistem de îmbunătăţire a stocurilor de cunoaştere în rural. Reţea de centre de diseminare a informaţiei pentru mediul rural

Ce fac sau nu fac guvernanții, ministerul de resort, Agenția Națională de Consultanță Agricolă ANCA şi filialele județene AJCA respectiv locale ALCA... După cum rezultă din rapoartele pe care anual le întocmesc, aceste instituții par a avea o activitate foarte bogată. Discursurile oficiale par şi ele pline de bune intenții: agricultura trebuie susținută, finanțată, zonele rurale trebuie protejate, aşa cum se întâmplă şi în statele dezvoltate... « Pentru sprijinirea directă a producției agricole şi alimentare, prin bugetul Ministerului Agriculturii, Alimentației şi Pădurilor s-au acordat, în anii 2001-2002, peste 20.000 miliarde de lei, sub formă de prime şi subvenții – se adresa ministrul Agriculturii Ilie Sârbu în cuvântarea sa « Către toți locuitorii satelor, către toți lucrătorii din agricultură, industria alimentară şi silvicultură » la sfârşitul lui 2002. Importante fonduri au fost puse la dispoziția agricultorilor din surse externe, cea mai importantă realizare constituind-o acreditarea Agenției Sapard, în cadrul căreia a început derularea unor importante programe de susținere a dezvoltării complexe a mediului rural. » Şi, în acelaşi ton, la prezentarea bilanțului Agenției SAPARD pe anul 2002 : «S-a reuşit formarea unei echipe, atât la centru, cât şi la nivelul celor opt birouri regionale, capabile să lucreze, să verifice şi să avizeze proiecte, să realizeze de fapt acele performanțe pe care o țară întreagă le aştepta de la noi.(...) Cei care au ştiut să întocmească documentațiile corect, să se mobilizeze la timp sunt astăzi beneficiarii sumelor solicitate».

Bilanțul pe care-l sărbătorea ministrul se referea de fapt la doar 8 proiecte aprobate din 12 depuse pentru măsura 1.1. – « Îmbunătățirea prelucrării şi marketingul produselor agricole şi piscicole », cele mai multe proiecte depuse şi aprobate (177, respectiv 146) fiind de domeniul măsurii 2.1. (Dezvoltarea şi îmbunătățirea infrastructurii rurale), unde a fost mai uşor de găsit fondurile necesare co-finațării proiectelor – din bugetele locale. Astfel că realitatea contrazice puternic spusele ministrului Sârbu. De altfel, la conferința Ligii Asociațiilor Producătorilor Agricoli din România din 2002, producătorii s-au plâns tocmai de lipsa de accesibilitate a fondurilor SAPARD, care, datorită

condițiilor de eligibilitate, ar fi mai degrabă « pentru UE şi nu pentru România, pentru agricultorii români, care sunt în această perioadă şi după doi ani de secetă şi alte calamități complet decapitalizați», spunea atunci preşedintele Ligii, Adrian Rădulescu, referindu-se la faptul că fondurile se acordă ca parte din valoarea proiectului, cealaltă parte(50 %) trebuind să o asigure beneficiarul proiectului, din resurse proprii.

Specialiştii în domeniul politicilor agrare au recomandat derularea unor « studii prealabile fundamentate pentru ca sectoarele vizate să poată absorbi fondurile » şi au evidențiat dificultățile în accesarea fondurilor SAPARD:

« - procedurile extrem de complicate pe care trebuie să le urmeze solicitantul de ajutor financiar nerambursabil ;

- lipsa de pregătire a solicitanților în domeniile respective, fiiind necesare cunoştințe tehnice, economico-financiare şi manageriale substanțiale pentru elaborarea planurilor de afaceri ;

- deficiența în pregătirea economico-financiară a specialiştilor care oferă consultanță şi / sau decid eligibilitatea şi selecția proiectelor SAPARD ;

- (…) exigențele mari privind performanța financiară pot fi impedimente importante în accesul agenților economici din mediul rural (…) ;

- sistemul stabilit de evaluare a proiectelor este deosebit de restrictiv şi în anumite privințe predomină evaluarea valorică formală a rezultatelor financiare, fără a se avea în vedere o serie de condiții ce țin de specificul tehnologiilor de producție, de oferta agricolă națională şi de alte criterii locale;

- documentația necesară pentru accesul la fondurile SAPARD este greu de realizat în condițiile unei slabe receptivități a unor instituții publice şi a îndrumării nesatisfăcătorare a agenților economici care solicită fonduri »[75].

A fost creată o agenție cu opt birouri regionale SAPARD, dar, între cei care dețin fondurile şi cei care au nevoie de ele, între cei care dețin informațiile şi cei care au nevoie de ele există o ruptură imensă, în general, între cei care gândesc reforma şi cei la care se referă şi se aplică reforma, nu există dialog. Această prăpastie ne trimite direct la explicația pe care o aducea Spiru Haret eşecului reformelor în societatea românească de acum 100 de ani: acest eşec ține de calitatea agenților reformatori. Atunci când trebuie pusă în faptă, orice reformă

[75] L. Zahiu, et.al. op.cit., p. 384.

întâmpină această problemă, a *agenților reformatori.* Calitatea acestor agenți poate fi decisivă pentru soarta reformelor. Un proiect de transformare socială strălucit poate eşua la acest nivel, al agenților chemați s-o concretizeze : *« în ceea ce priveşte personalul chemat să aplice în mod efectiv reformele », « acesta nu se poate forma numai în câteva zile (...)"* Reformele eşuaseră pentru că nu a existat *"o relațiune intimă, constantă şi activă între cei care dau impulsia şi cei care trebuiau să o primească".* Acest agent executiv local care se interpunea între factorul inițiator de program cultural şi păturile de jos era constituit, în viziunea lui Haret (ca şi în concepția lui Simion Mehedinți), de învățători şi de preoți, aceştia fiind o prezență permanentă în mediul de transformat şi totodată un model viu pentru întreaga comunitate. Proiectul interbelic gustian intervenea, într-o perfectă continuitate cu viziunea haretistă, tocmai la acest nivel: politicianiştii, juriştii, agronomii, medicii, sociologii – specialiştii în general trebuie să "coboare" pe "pământ" atât pentru a gândi reforma, cât şi pentru a o aplica.

Despre *calitatea agenților reformatori* din România vorbeşte de asemenea raportul Organismului European de Luptă Antifraudă : nivelul cazurilor raportate de fraudă din dosarele care se referă la fonduri europene oferite statelor candidate este pentru România mai mare decât al celorlalte state candidate.[76] Corupția deține probabil ponderea cea mai mare din totalul factorilor care au dus la acest rezultat – avem în continuare o agricultură nerentabilă, de subzistență, în ciuda faptului că s-au alocat pentru România fonduri de preaderare mult mai mari decât în statele vecine candidate.

Există însă şi un alt aspect care trebuie menționat, relevat de curând de altfel în dezbaterea publică : absența unor parteneriate public-privat, care constituie de altfel în opinia preşedintelui Consiliului Național al IMM-urilor şi principala cauza a absorbției slabe de către România a Fonurilor europene. «Dacă până acum România nu a fost în stare să absoarbă fondurile alocate de Uniunea Europeană a fost din cauză că până acum nu s-au promovat parteneriatele public – privat, singurele în măsură să asigure o gestionare

[76] R. Rotaru Ştefan, *Fraude cu banii UE. România, în fruntea "Listei Ruşinii" elaborate de OLAF*, în România Liberă, joi, 4 dec. 2003, p. 1, articol din care mai reținem că, "privitor la utilizarea fondurilor europene pentru aderare (PHARE, ISPA, SAPARD) OLAF a primit acuzații de corupție în procedurile de lansare a ofertelor şi aplicării corecte a regulilor în materie de achiziție. Într-un grafic al evaluărilor şi anchetelor realizate de OLAF pe țară şi pe sectoare (agricultură, trafic cu țigări şi precursori ai drogurilor)"

eficientă a acestor bani »[77], a afirmat preşedintele Consiliului Național al IMM-urilor.

***Absența unor structuri asociative este şi cauza slabei absorbții a fondurilor europene în agricultură.* Aşa cum rezultă din prezentarea diversităţii modelelor de cooperare agricolă în state membre UE, dar şi în Japonia, SUA, cooperativele au adesea o implicare mai largă decât ar lăsa să se întrevadă scopul lor economic, constituind adevărate centre de sprijin în viaţa mai largă a comunităţii, unele dintre ele având chiar explicit definite scopuri social-culturale în comunitate (cum este cazul cooperaţiei japoneze, italiene etc.)**

Dezvoltarea unor structuri asociative care să lege dezvoltarea unei agriculturi competitive şi dezvoltarea de ansamblu a mediului rural ar trebui să constituie o prioritate pentru însăşi integrarea europeană a României, *93,7% din teritoriul său fiind constituit de spațiul rural.* "Va face față România, alături de celelalte țări europene, campaniei de "renovare", de revitalizare a lumii rurale? Pentru că dezvoltarea țării noastre este determinată de lumea satului"[78] – se întreabă specialiştii în economie şi dezvoltare rurală. Pe lângă crearea unor structuri, programe şi strategii guvernamentale consacrate dezvoltării rurale, revitalizarea lumii rurale depinde de capacitatea de antrena prin structuri asociative însăşi comunitățile rurale în aceste procese de reformă. Promovarea unei Legi a Asociațiilor Comunitare este singura cale viabilă de revitalizare a lumii rurale, sinteză a unor tradiții recunoscute mondial de intervenție în rural (cercetare-acțiune), susținută şi de concepția *dezvoltării ascendente* (de jos în sus), a *dezvoltării locale* în țările occidentale în ultimele decenii.

---

[77] citat în "România nu a absorbit fondurile UE din cauză că nu există parteneriate public-privat", România liberă, joi 4 decembrie 2003, p.2.

[78] Dr. Mircea Goian, *Cuvânt preliminariu* la lucrarea P.I. Otiman, *Dezvoltarea rurală în România,* Ed. Agroprint, Timişoara, 1997, p. 11-12.

Specificul cunoaşterii antropologice

Antropologia este o ştiinţă comparativă şi generalizantă. Proiectul principal al antropologiei: cunoaşterea culturilor în marea lor diversitate - pentru a ajunge la teorii despre ceea ce este specific tuturor societăţilor omeneşti, ceea ce este specific "umanităţii omului".

Omul este singura fiinţă care are puterea de a simboliza.

O plantă, o pasăre etc. are semnificaţii diferite în culturi diferite, însă atribuirea de semnificaţii unui lucru din natură este specific omului.

Ca reflecţie asupra ceea ce este definitoriu umanităţii omului antropologia a existat dintotdeauna. Dar de ce a fost posibilă apariţia unei discipline ştiinţifice precum antropologia culturală abia după marile descoperiri geografice: Omenirea ia notă de existenţa sa ca întreg.

Ce înseamnă cunoaşterea omenirii "ca întreg": omenirea nu a fost percepută ca întreg de la începutul acestui proces de constituire a imaginii de sine a omenirii, ci, sub influenţa filosofiei luminilor, omenirea a fost percepută iniţial dihotomic: existau două istorii, discontinui ale omenirii, primitivi – civilizaţi, radical diferiţi. "În fapt, - cum spune Gerard Lenclud, CNRS, Paris – antropologia a apărut ca urmare a descoperirii de către europeni a unei omeniri exotice şi din încercările specifice secolului Luminilor de a justifica raţional discontinuităţile culturale. Oricât de divergente au putut fi explicaţiile avansate, acestea aveau în comun faptul că ordonau diversitatea societăţilor omeneşti opunând lumea civilizată, rezervată istoricului, lumii sălbatice, supusă curiozităţii etnologului."(*Istorie şi antropologie,* în "Dicţionar...", p. 345).

Treptat, însă "antropologia a repudiat, cel puţin în plan teoretic, vechile sale concepţii referitoare la "marea împărţire" (J. Goody) în societăţi primitive şi societăţi civilizate."(Lenclud, ibidem, 346).

Antropologia se ocupă de studierea diversităţii culturale pentru a ajunge la o teorie a umanităţii ca întreg. Dar cum pot fi cunoscute alte culturi? Care sunt principiile cunoaşterii antropologice, regulile de inserare a antropologului într-o altă cultură decât a sa, metodele de cercetare, de ce antropologia are ca metodă etalon observaţia participantă?

Cunoaşterea antropologică are ca punct de pornire „mirarea antropologică", curiozitatea faţă de o altă cultură, faţă de un alt mod de viaţă

decât cel propriu cercetătorului. Primele date despre alte culturi nu aparțin unor antropologi, ci unor misionari sau călători, ale căror jurnale de călătorie ajung să fie citite de savanții „de cabinet” din metropolă; apare ideea organizării de muzee, având drept scop înregistrarea - mai precisă decât o făceau amatorii – a faptelor şi obiectelor culturale ale arhaicilor („primitivilor”). Clyde Kluckhohn a avut ocazia să cunoască de tânăr limba şi obiceiurile indienilor *navaho,* fiind trimis de părinți la o fermă din New Mexico, în vecinătatea unei rezervații. După ce studiază la Viena – prilej cu care descoperă psihanaliza - întors în SUA, va face o strălucită carieră universitară la Harvard. În perioada 1936-1948 Kluckhohn inițiază un teren antropologic de tip nou: pe termen lung, intensiv, interdisciplinar la care participă nu doar antropologi, ci şi psihologi clinicieni, alți specialişti din ştiințele socioumane; interesant de menționat, în treacăt, exact în aceeaşi perioadă se derulau în România terenuri după o metodologie asemănătoare în cadrul Şcolii lui Dimitrie Gusti; Kluckhohn va studia chiar comunitățile navaho, ajungând autor al unor lucrări bazate pe acest tip de cunoaştere directă: *Navaho Witchcraft*(1944)*, The Navaho Individual and his Developement*(1947)*, Navaho Classification and His Development (*1938*), Navaho Chant Practice* (1940).

Dacă primii antropologi erau antropologi de cabinet, ulterior antropologia va deveni fundamental o disciplină *de teren*. A defini terenul antropologic este însă dificil, întrucât există probabil tot atâtea forme câți antropologi, proiecte sau contexte în care au fost inițiate cercetări antropologice de teren. De exemplu: în 1970 Jean Briggs petrece 17 luni cu un grup de inuiți din Canada, departe de civilizație, în condiții de izolare şi dependență totală de grup, în 1991 M. Young şi-a făcut terenul în cadrul poliției din Newcastle, M. Carrithers a stat trei ani în Sri Lanka etc. Deci cum ar trebui să fie un teren antropologic?

Primele îndrumări pentru derularea unui teren în vederea studierii unei alte culturi decât cea proprie apar la începutul secolului al XIX-lea. Unul dintre primele astfel de ghiduri de anchetă datează din 1800 : „*Considerations sur les methodes a suivre dans l'observation des peuples sauvages*"; în 1839 Societatea Etnologică din Paris publică „Instructions generales adresee aux voyageurs".

Antropologul britanic de origine poloneză Bronislaw Malinowski este considerat fondator al antropologiei moderne de teren. În 1920 el a publicat cunoscuta lucrare *Argonauții din Pacificul de Vest,* în care prezintă cultura argonauților dar își prezintă și propriul său teren, experiența sa directă în mijlocul acestora, dificultățile de a interacționa, de a se integra și de a trăi printre membrii altei culturi, străină de a sa. Definitorie pentru ceea ce este „terenul" antropologic ar fi prin urmare această experiență directă a antropologului în mijlocul celor studiați: teren și observație participantă ar putea fi considerate sinonime. Antropologul petrece mai mult timp (adesea ani, uneori cu întreruperi) în cultura pe care intenționează să o înțeleagă, învață limba nativilor, învață să trăiască printre ei, înregistrează orice document despre orice aspect al vieții lor. Participarea la viața comunității studiate este o dimensiune definitorie pentru modul antropologic de a cunoaște o altă cultură, diferită de cea a antropologului, implicând o formă superioară de observație, cunoașterea directă. Cu cât se integrează mai bine în cultura studiată, cu atât o înțelege mai bine. Antropologul „învață" cultura studiată, devine de fapt un membru al ei. Întors din teren el reflectează asupra materialului înregistrat și elaborează o interpretare despre cultura pe care a observat-o, uneori revine pe teren, publică mai multe studii său despre terenul său, despre problemele și întrebările de natură teoretică, metodologică, etc. despre provocările pe care le-a ridicat acel teren sau acea cultură față de teoriile deja constituite în antropologia culturală. În urma acestei reflecții antropologul poate să propună noi ipoteze, noi teorii, noi cercetări de teren. De exemplu, dacă anchetele de teren indică o simplificare sau degradare extremă a ritualurilor sau un „declin al sărbătorii" (cum spunea V. Băncilă în anii ‚30 ai secolului al XX-lea), strategia noastră teoretică și metodologică trebuie schimbată. Fie, din punct de vedere metodologic, în strategia noastră de organizare a terenului

antropologic, de derulare a anchetei, ne oprim asupra acelor părți sau secvențe ritualice sau ale sărbătorii care se păstrează „cu încăpățânare” şi încercăm să identificăm printr-un demers de „arheologie socială” ce anume „lipseşte” din complexitatea pe care a avut-o cândva sărbătoarea şi ce a condus la această disoluție a ritualului, obiceiului, sărbătorii etc. Fie, din punct de vedere teoretic, încercăm o redefinire a sărbătorii şi a respectului sărbătorii, cum a şi făcut de altfel filosoful sărbătorii V. Băncilă, în a cărui viziune respectul sărbătorii trebuie văzut ca un indicator al puterii de a da valoare timpului, de a-i acorda semnificații înrădăcinate într-o tradiție a experienței timpului (documentul – pentru antropolog – care sintetizează această experiență este calendarul). Din această perspectivă problema disoluției sau declinului sărbătorii care debutează probabil odată cu modernitatea şi se accentuează în societățile contemporane are conotații mult mai grave: simplificarea sărbătorii aduce atingere trăirii vieții cu sens, omul modern experiază absurdul, lipsa de sens a vieții, sinuciderile sau comportamentele cu tensă suicidară cresc. Este o criză cu implicații mult mai profunde: sărbătoarea nu înseamnă numai timp liber sau timp în care nu lucrează şi se poate odihni, ci este un timp cu un sens special, omul se odihneşte într-adevăr în timpul sărbătorii, dar a uitat sensul acestui repaos: el ar trebui să facă asta pentru că aşa a procedat „la început” divinitatea. După ce a creat lumea, cerul, pământul toate viețuitoarele, s-a odihnit Dumnezeu de toate lucrurile sale, pe care le-a făcut.

PARTEA A II-A

TEME PRIVILEGIATE ALE ANTROPOLOGIEI CULTURALE ŞI SOCIALE: RELIGIA, MITUL ŞI RITUL, SISTEMELE DE INTERDICŢII(TABUURILE), FAMILIA, RUDENIA

RELIGIA

RELIGIE (I) * De la Spencer la Durkheim

Totemul apare legat de credința într-un strămoş comun al grupului.

H. Spencer: venerarea strămoşilor trebuie considerată prima sursă şi originea religiei.

Tabu-ul se referă la distincții între regimuri ontologic distincte ale realului - sacru / profan.

- Or, o bună parte a interpretărilor date religiei se bazează pe această distincție sacru – profan şi pe ideea că tot ce ține de raportul omului cu sacrul intră în sfera religiei.

- Alte căi de definire a religiei au în vedere: “credința în ființe spirituale” act de credință

Ştiința religiilor este mai veche şi mai amplă decât cercetările propriu-zis antropologice

Antichitate → o mare cantitate de date referitoare la faptele religioase ale grecilor, romanilor + popoarelor cu care aceştia au venit în contact.

\+ o primă încercare de comparație şi sistematizare.

În afară de Homer şi Hesiod – la greci, v. şi Diogene Laertios îi atribuie lui Teofast (320 ă.H.) o “Istorie a lucrurilor divine”

Apar şi interpretările psihologice – sociologice – filosofice ale religiei.

Protagoras în dialogul Protagoras al lui Platon spune despre omul religios: “omul participant la demnitate (datorită întrudirii cu zeii) a fost singura dintre făpturi care i-a cinstit pe zei şi a început să le ridice altare şi statui”.

Perioada patriotică + medievală nu cunoaşte studiul obiectiv al faptului religios, tocmai pentru că acesta presupune “o anumită distanțare față de” religie care să existe în acea perioadă.

Totuşi, ceva se întâmplă ca urmare a călătoriilor întreprinse de Occidentali în țări din Orient care vin în contact astfel cu cultele populațiilor de aici.

→ relatările din călătoriile lu Marco Polo şi Giovanni di Monte Corvino în Extremul Orient şi a lui Jourdain de Severac în Persia.

sec. 13

Roger Bacon este primul care, analizând cultele religioase necreştine încearcă o clasificare şi o comparaţie a acestora cu cele occidentale. Aplecându-se asupra diversităţii acestora el va observa totodată o serie de elemente comune tuturor religiilor cunoscute atunci, atât la musulmani, cât şi la păgâni care venerează părţi din natură, ca şi la creştini. Bacon va pune pe seama unor idei înnăscute omului.

sec. 15-19

Perioada descoperirilor geografice (începând c sec. XV se acumulează date, informaţii, materiale referitoare la credinţele religioase ale popoarelor colonizate) inaugurează o nouă etapă în studiul religiilor, care poate fi considerată încheiată odată cu apariţia în secolul al 19-lea, a ştiinţei moderne a religiilor.

Ştiinţa modernă a religiilor stă sub semnul unei duble emancipări:

- faţă de filosofie, care punea în discuţie cu precădere valabilitatea faptului religios,

- cât şi faţă de teologie, preocupată preponderent de argumentarea validităţii acestor fapte religioase .

ştiinţă a religiilor

1) tendinţa de a pozitiviza faptele religioase, descrierea lor ca fapte care observate şi explicate sau ale căror manifestări vizibile pot fi descrise şi explicate.

2) tendinţa de a considera faptul religios ca fapt – cultural ca celelalte fapte culturale: limba, mitul, arta.

Primele abordări ştiinţifice ale religiei sunt marcate de o serie de principii comune:

– ideea că religia este un produs cultural, o creaţie a omului într-o anumită etapă a istoriei omenirii. Ştiinţa şi raţiunea nu păreau dispuse să accepte nici o realitate supranaturală.

– schema pozitivistă de interpretare a religiei este una tipic evoluţionistă la începutul său, premisa sa de bază fiind aceea că religia aparţine unui stadiu primitiv, mitic, fabulatoriu al istoriei omenirii, de care aceasta se va emancipa

ulterior, omenirea progresând permanent şi aceste sens această primă etapă a elaborărilor ştiinţifice asupra religiei.

– obsesia originii religiei (spun M. Eliade, Marc Bloch) marcate de ….toate teoriile acestei etape caută un moment prim al apariţiei religiilor.

Schema evolutivă aplicată atât istoriei culturii, cât şi religiei aparţine lui H. Spencer. Iată cele mai importante principii evoluţioniste:

- dezvoltarea societăţii se supune unei aceleaşi legi generale
- evoluţia presupune trecerea prin aceleaşi stadii
- evoluţia este lentă, dar constant progresivă.

Aceeaşi schemă se aplică şi în ştiinţele naturii şi în cele ale societăţii şi lumii spiritului.

În ciuda acestor principii dogmatice şi dovedite ulterior eronate, etapa evoluţionistă a produs unele rezultate semnificative pentru problematizarea ulterioară a religiei de către ştiinţa religiei, inclusiv de către etnologie, antropologia culturală şi socială.

MAX MÜLLER 1832-1900 este considerat întemeietor în ştiinţa modernă a religiilor. În 1897 pune bazele unei opere enciclopedice de texte religioase "The Sacred Books of the East". Lucrarea sa "Mitologia comparată", scrisă la numai 24 ani (1856) este considerată "actul de naştere a ştiinţei religiilor".

În concepţia sa, în om există un simţ al divinului şi ideea de infinitate. Omul nu se naşte cu acest simţ, ci îl dobândeşte în contact cu realitatea sensibilă.

El se ocupă îndeosebi de religiile vedică şi greacă. Omul atribuie prin limbaj calităţi lumii sensibile: strălucitorul, puternicul, apoi personifică şi atribuie aceste calităţi: cerul – considerat iniţial locul infinitului, devine ulterior divinitatea etc. Şi el consideră, ca toţi evoluţioniştii, că există o formă primitivă a religiei pe care o identifică în Vede unde există mai mulţi zei, dar numai unul este considerat suprem etc.

ANIMISMUL (E. B. TYLOR) "Primitive Culture" 2 vol. Londra, 1871

animism = "credinţa în fiinţe spirituale", cea mai rudimentară formă de religie. Omul descoperă în afara sa, un principiu de acţiune diferit de al său. Visul, transa, moartea – conduc la ideea de suflet = altceva decât corpul.

ideea de spirite ale morților, benefice/primejdioase.

Credința în spirite şi venerarea acestora

ap. dif. forme de politeism în cadrul cărora, prin ierarhizarea multiplilor zeităţii se ajunge la monoteism

relig. primitive	ierarhizarea	relig. superioare
politeism	divinităților	momoteiste

animismul este astăzi depăşit, deşi în vremea lui Tylor devenise un model de explicaţie pentru toate formele de religie cunoscute.

Astăzi toate presupozițiile sale sunt invalidate radical

- credința în spirite nu este universală
- monoteismul nu a ap. din politeism
- există şi credinţa într-o putere supremă, credința într-o Ființă supremă.
- chiar şi în culturile arhaice religia este un fenomen mai complex decât animismul.

J.G. FRAZER considera că magia ar sta la originea religiilor

"Creanga de aur" 2 vol. Londra 1890, a 3-a ed. = 12 vol 1907-1913.

Magia este înrudită cu ştiinţa, căci presupune existența unor legi

+ (opuse) religie pp existența spiritelor "capricioase"

- atitudini identice ale vieţii psihice, ale intelectului uman
- elaborează o lege care seamănă cu a lui Comte
- omenirea trece de la magie la religie, apoi la ştiinţă

Când magia devine ineficientă în a controla spiritele, se trece la religie.

Hubert şi Mauss vor critica această teorie

Nu s-au descoperit societăţi care să nu fi avut vreodată religie, şi deci să fi avut într-o etapă anterioară doar magie – ele par să fi coexistat dintotdeauna ca "două componente străvechi ale viziunii omului asupra lumii".

Creanga de aur, deşi depăşită ca teorie este valabilă încă pentru colecţia de fapte asupra religiei primitive

E. DURKHEIM interpretarea sociologică a religiei

Depăşirea problemei originii a dus la un real progres în cunoaşterea religiei.

“Nu există un moment anume în care să fi apărut religia; aşadar problema religiei nu trebuie să fie pusă în sensul unui început absolut” (*Formele elementare ale vieții religioase,* 1912)

Există o formă considerată cea mai simplă a religiei, cea totemică.

Definiția religiei: definițiile anterioare se bazau pe noțiunea de supranatural, “adevăr ocult”.

Definiția sa are un sens mai larg: există o ordine a sacrului, diferită de cea a profanului

Sacrul – superior profanului

2 niveluri ierarhizate ale realității

2 lumi ce par să aibă nimic în comun

eterogenitate de natură, pentru a trece din profan în sacrul este nevoie de o totală transformare a individului.

2 lumi separate prin tabu, sancțiuni severe

Dar şi fenomenele magice sunt deosebite radical de cele profane.

Ce separă aşadar magia de religie?

R: Biserica = o comunitate morală, o societate, deci o totalitate de credincioşi, împărtăşind aceeaşi credință.

Religia este un fapt împărtăşit cu alții, social. Magia nu. “Magicianul are doar clienți, nu o Biserică.”

Def: R = “un sistem de credințe şi practici legate de lucrurile sacre, adică separate, interzise; credințe şi practici ce unesc într-o singură comunitate morală, numită Biserică, pe toți cei care le acceptă”. p. 50, 58.

R = fapt social

Max Weber şi curentul …

Fenomenologia religiei de la … la M. Eliade

Weber (1864–1920) şi curentul weberian

- accent pe legătura dintre tipul de organizare socială şi cel religios, politic, economic

“Sociologia religiei”

Economie şi societate

Etica protestantă şi spiritul capitalismului

Problematică – figura liderului harismatic

- persoana divină Iisus Hristos
- virtuosul religios ascet, călugăr, sufit, derviş

Harisma este o putere aparte prin care cel care o deține îi poate influența pe ceilalți.

Analizează 6 sisteme religioase: hinduism, budism, confucianism, iudaism, creştinism, islam

Analiza *eticii protestante* şi relația acesteia cu spiritul capitalismului, destul de contestată v. " Protestantisme et capitalisme" (Phipippe Besnard, 1970)

Totuşi rămâne ideea că religia nu are numai rol de a genera ordinea, ci şi schimbarea, inovarea.

Marile sisteme religioase propun, fiecare, o cale, o "metodă de viață": "O acțiune motivată magic sau religios este orientată în constiutuția sa primară spre această lume. Acțiunile motivate magic sau religios trebuie îndeplinite "«ca să-ți meargă bine şi să trăieşti mult pe pământ» (…)"

Aceste acțiuni sunt deci de tip rațional, înțelegând prin raționale acțiuni orientate de mijloace şi scopuri, care aşadar păstrează logica şi regulile experienței.

În "Etica protestantă şi spiritul capitalismului"(apr. 1905), "metoda de viață" ascetă, sobră promovată de protestantism devine un factor favorabil avântului capitalismului. Reforma este un moment important în dezvoltarea Europei moderne, însă nu poate explica totul.

Calvin a admis împrumutul cu dobândă, deşi Biblia condamna cămăta, dar asta nu face din el părintele capitalismului modern. Conducător al unui oraş comercial în pragul falimentului, Calvin a încuviințat o nouă atitudine față de ban. Ideea de "creştin activ", slujind pe D-zeu şi pe ai săi prin vocația sa.

Mentalitatea calculată, orientată spre profit este vectorul unei noi atitudini – care, deşi motivată religios – are în fundal raționalizarea_vieții economice.

Omul este eliberat de vechiul blestem biblic ce apasă asupra bogatului, asupra strângătorului de averi şi de bani. Un bun comerciant nu era automat un creştin rău, dacă el urma o vocaţie. Ca şi calvinismul, catolicismul a introdus de asemenea inovaţii menite să simplifice practicarea îndatoririlor religioase pentru oamenii "vremurilor noi" ceea ce demonstrează apariţia, în zorii capitalismului, a unei noi etici care sprijină orientarea în viaţa de aici spre căutarea profitului.

Max Weber va căuta de asemenea să vadă şi în cazul altor sisteme religioase care este morala economică a acestora şi în ce mod poate apărea o nouă "mentalitate economică".

1915-1919 v. "Morala economică a marilor religii, eseu de sociologie religioasă comparată"

În aproape toate religiile, lucrurile pentru care se roagă credincioşii şi în care speră sunt lucruri sau bunuri pământeşti: sănătate, o viaţă lungă, bogăţiile. Religia vedică a Chinei antice, a Egiptului, a vechiului Israel, a Iranului sau în islam.

Numai tipul numit de Weber "virtuosul religios" aspiră la bunuri de alt fel decât cele terestre: mântuirea, salvarea sufletului, sfinţenia – dar nici acestea nu sunt totdeauna privilegiul exclusiv al lumii de dincolo. De fapt, omul preocupat de mântuirea sa caută în religie o orientare pentru viaţa sa de aici, o regulă de comportament cotidian.

Ideea de mântuire/salvare este prezentă în toate religiile, este veche de când lumea. Dar şi interesele legate de lumea de aici sunt la fel de prezente dintotdeauna: dorinţa de eliberare de suferinţă, de foame, de moarte – în viziunea lui Weber acestea ar comanda în mod direct acţiunea umană.

În disputa sa împotriva călugăriei, Luther revaloriza valoarea şi importanţa profesiei – "Beruf"- nu exprimă doar "starea(poziţia)" ci şi vocaţia – implementarea ei este o datorie care trebuie realizată în această lume. Profesia este cea mai înaltă activitate a creştinului. Prin munca sa, susţinea Calvin, omul slăveşte aici pe pământ pe D-zeu. Omul lui Calvin este de o extremă eficienţă socială. Reuşita în profesie este o stare de graţie.

Munca îi înlătură omului neliniştile metafizice, în sfera activităţilor sale el va obţine graţia. El va reinvesti continuu profitul şi va consuma cu

sobrietate, căci trândăvia şi consumul sunt condamnabile şi atrag pierderea graţiei. Acest ascetism, religios în motivaţiile sale iniţiale este totuşi, prin consecinţele practice economic, şi deci profan.

Importanţa teoriei lui Max Weber asupra religiei - deşi amendată în numeroase puncte de ale sale şi pasibilă de multe nuanţări – este dată de introducerea în analiză a unor factori multipli ai cauzalităţii sociale şi de analiza interacţiunii dintre atitudinea religioasă a omului şi atitudinea sa în lume – ca definitorie pentru om.

"Suntem fiinţe culturale – scria el – înzestrate cu capacitatea şi voinţa de a lua o atitudine deliberată faţă de lume şi dea a-i da semnificaţii".

Acţiunea umană se bazează pe sensul atribuit de actorii sociali, de modul cum actorii interpretează situaţiile sociale, de semnificaţiile pe care le acordă implicării lor în acţiunea socială.

Sensul acţiunilor estre şi el rezultatul interacţiunii sociale. A înţelege sensul cu care actorii învestesc acţiunile, este cheia explicării lor. Weber iniţiază o atitudine nouă a cercetătorului faţă de societăţile şi culturile studiate: direcţia antipozitivistă, interpretativă în şt. socio-umane accentul pe interior, comprehensiunea, înţelegerea sensului subiectiv al comportamentului uman, iar nu pe legăturile exterioare de tip cauză-efect dintre faptele obiective.

Analizele sale vor fi decisive pentru dezvoltarea ulterioară a antropologiei în M. Britanie şi SUA.

Curentul Antropologiei interpretative – reprezentanţi de seamă Clifford Geertz "Interpretarea culturii" 1973 va acorda o atenţie deosebită Weltanschauung-ului (de care vorbeşte Max Weber) susţinând că orice cultură dezvoltă o coerenţă internă cu valoare cognitivă – viziunea simbolică asupra lumii a determinat la rândul său o atenţie specială as. culturilor ca sisteme simbolice.

2. Trepte spre ştiinţa modernă a religiilor

2.1. Dea la antichitate la epoca modernă

2.2 Ştiinţa modernă a religiilor

2.3 Teorii evoluţioniste H. Spencer

2.4 Max Muller

2.5 Animismul E.B.Tylor

2.6 J.G.Frazer

2.7. E. Durkheim. Ieşirea din "obsesia originii" religiei

2.8 *Depăşirea evoluționismului şi pozitivismului în cunoaşterea faptului religios. Metoda fenomenologică*

Metoda fenomenologică pune accent pe comprehensiunea faptului religios; propriu acestei abordări este faptul că, "plecând de la respectarea caracterului specific al acestuia, renunță să-l explice prin reducerea sa la orice alt tip de fenomen. "Velasco;1997:25) Religia poate să îndeplinească o funcție socială, dar cunoaşterea sa nu se poate reduce la a studia acest aspect etc. Metoda fenomenologică este o cale de acces spre lumea interioară a formelor materiale create de spiritul uman; comprehensiunea "se realizează prin punerea între paranteze a problemei adevărului şi a valorii faptelor religioase, concentrându-se asuprea captării sensului interior"(Velasco;1997:30) religia poate să îndeplinească o funcție socială, dar cunoaşterea sa nu se poate reduce la a studia aceste aspect etc. Metoda fenomenologică este o cale de acces spre lumea interioară a formelor materiale create de spiritul uman; comprehensiunea "se realizează prin punerea între paranteze a problemei adevărului şi a valorii faptelor religioase, concentrându-se asupra captării sensului interior"(Velasco;1997:30)

G. van der Leeuw, reprezentant al şcolii olandeze a ştiinței religiilor, distinge între obiectul religiei – diverse manifestări ale acesteia şi subiectul religiei – omul religios, pentru ca ulterior să analizeze raportul dintre obiectul şi subiectul religiei. Deşi cea mai importantă lucrarea a sa, "Phanomenologie der Religions" (Tubingen, 1933) este o lucrarea de referință în domeniu, Leeuw este criticat pentru a fi moştenit "viciile evoluționiste" anterioare în cunoaşterea religiilor.

Alți reprezentanți iluştri ai analizei fenomenologice a religiei:

- Joachim Wach
- Rudolf Otto

Mircea Eliade este de asemenea considerat un reprezentant al curentului fenomenologic de interpretare a religiei, îndeosebi prin "Tratatul de istoria religiilor" o sistematizare a fenomenului religios

pornind de la manifestările prin care acesta se face vizibil (hierofaniile), dar şi prin analiza sa asupra sacrului ca structură proprie omului şi care nu dispare decât odată cu omul. Metoda fenomenologică în analiza religiilor: structura faptului religios prin intermediul comparării celor mai diverse manifestări ale acestuia şi a semnificațiilor lor. Pentru Rudolf Otto definitoriu pentru sacru este caracteristica sa de a fi "cu totul altceva", diferit de profan şi de tot ceea ce există, diferit de orice altă experiență. Omul simte, preia această categorie a spiritului – care este sacrul – că Dumnezeu este origine şi cauză transcendentă a tot ceea ce există.

Rudolf Otto, "Das Heilige"

M. Eliade va orienta la rândul său cercetarea religiilor spre această categorie a sacrului, dar şi spre revelaţia sa în lume, hierofaniile – manifestări prin care ceea ce este sacru (hiers) apare (phanein) în lume, în istorie.

Dacă riturile şi credinţele sunt atât de diferite de la o cultură la alta, de la o religie la alta, trebuie să existe o categorie care să fie definitorie pt. toate religiile. Aceasta numai sacrul poate să fie, el fiind realitate însăşi.

Experienţa religioasă este una integrală şi de aceea are puterea de a întemeia comportamentele umane.

"Sacrul şi profanul" – ipoteza sa că sacrul nu dispare, ci persistă în profunzimea inconştientului omului modern, a avut o influenţă deosebită asupra studiului religiilor, generând şi o nouă atitudine metodologică faţă de faptele simbolice şi religioase.

"Omul a-religios al societăţilor moderne este încă hrănit şi ajutat de activitatea inconştientului său, fără să atingă însă o experienţă şi o viziune a lumii cu adevărat religioasă. Inconştientul îi oferă soluţii la problemele propriei existenţe, îndeplinind astfel rolul religiei ... posibilităţile de a ajunge la o experienţă religioasă a vieţii zac ascunse undeva în străfundurile forţei lor."

Atitudinea non-religioasă a omului modern echivalează cu a 2-a cădere a omului, după căderea lui Adam, şansa sa de a trăi din nou ca

ființă integrată în unitatea dată experienței vieții de religie există încă în om.

Religia III M. Eliade (continuare)

a) Religiile lumii ca "structuri de sens" și sisteme simbolice

S-a ajuns – sau s-a revenit – la ideea că o religie este un sistem diferit de mulțimea elementelor sale, că ea este o gândire articulată, o explicare a lumii. pe scurt, astăzi cercetarea se situează sub semnul logos-ului și nu sub cel al manei"

Multă vreme, spunea G. Dumezil în Prefața la Tratatul de istoria religiei, căutarea acelui "ceva care apare ca un element comun al tuturor religiilor, indiferent de numele sub care apare în diferite religii: sacer, numen, hagnos, thambos, brahman, dao, grația creștină etc. – nu ar fi, această viziune, altceva decât variații ale "man".

Astăzi ceea ce captează atenția în studiul religiilor "nu mai este această forță difuză și confuză, a cărei națiune o regăsim peste tot (...), ci, dimpotrivă, Structurile, mecanismele, echilibrele constitutive oricărei religii și definite, discursive sau simbolic, în orice teologie, în orice mitologie, în orice liturghie" (ibidem, p. 7).

Problemele legate de originea și genealogia formelor religioase cunoscute (când, cum au apărut religiile și cine înaintea cui a apărut; religiile australiene totemice sunt formele elementare/embrionare ale oricărei religii cultului unei forțe din natură; ideea de suflet apare înaintea sau din ideea de divinitate) au fost abandonate, dar abia acest abandon înseamnă un pas înainte pentru știința religiilor.

Dumezil descrie tendința aceasta în cunoașterea religiei ca fiind caracterizată de:

I "Descrieri din ce în ce mai extinse" în care apoi este căutată o unitate

II Problema originii și genealogiei diferitelor fapte religioase este pusă ulterior, pornind de la un anumit punct al dezvoltării lor, de la primele forme atestate (ibid. p. 8-9).

Atenția acordată în *Tratat...* simbolurilor / valorificării religioase a apelor, cerului, pământului sau soarelui – este un semn al recunoașterii

importanței acestor reprezentări – materia primă cea mai generală a gândirii mitice (...)", ele nu sunt însă decât "veşmântul unui discurs profund", diferite părți sau forțe din natură, nu sunt un suport, în toate religiile, al unei "filosofii dinaintea filosofilor". (Dumezil, Prefața la Tratat..., p. 12)

În prelungirea analizei lui R. Otto asupra sacrului ca fiind "cu totul altceva", Eliade consideră că deşi sacrul (opuse radical) şi profanul sunt totuşi legate prin hierofanii – modalități / manifestări ale sacrului. Sacrul reprezintă o categorie constantă şi specifică religiei, însă ea reprezintă, mai mult decât atât, o categorie prin care se exprimă ideea că ceva "ireductibil real există în lume / în raport cu fluctuațiile.

J. Piaget (1970) "gândire preoperatorie" "gândire operatorie"(care operează concepte)

C. Hallpike /1979) "gândire simbolică" (în sec. trad) "gând şt." (soc modernă)

K. Popper (1945) opune gândirea mitică gând. raționale

şi opoz. – "societăți închise"(dominate de mit)

- "societăți deschise" (dominate de ştiință)

Durkheim

IV Religia este def. ca fapt social dar şi fapt social total – are implicații decisive în toate domeniile vieții: ordinea morală, simbolică, economică, politică, organizarea socială.

Durkheim a pus în dificultate analiza religiei ca fapt negativ (opium pentru popor) şi a evidențiat funcția pozitivă a religiei în toate societățile:

Funcțiile religiei:

a) explicativă – în orice religie este conținută o cunoaştere asupra apariției omului, cosmosului, societății, ord?

b) organizare – tocmai pentru că presupune o ordine în întreg universul, reguli şi ierarhie

c) securizantă – "aduce la un nivel suportabil neliniştile, tensiunile, căutările omului", inducând speranță şi încredere într-o dreptate implacabilă

d) integratoare socializatoare – împărtăşind aceleaşi credințe şi având aceleaşi reprezentări credincioşii sunt uniți prin partea comună a ştiinței lor, conştiința colectivă.

e) Abordate ca sisteme semnificante, ca sisteme de simboluri

V. Religiile răspund unei căutări a sensului în lume: în cadrul antropologiei interpretative “religia este un sistem de simboluri care acționează astfel încât să trezească în oameni motivații şi dispoziții puternice, profunde şi durabile, formulând concepții de ordin general cu privire la existență”(Clifford Geertz).

M. Eliade susținea că Occidentul, care a mizat câteva secole pe ştiință în detrimentul religiei, pare să acorde în epoca noastră ceva mai multă atenție sistemelor religioase ale Orientului, unde credințele religioase sunt încă principiul organizant al vieții; iar “întoarcerea Occidentului descumpănit către un Orient mitificat are, probabil, sensul unei căutări a “căii, adevărului şi vieții”, adică a sensului pierdut prin îndepărtarea de religie.

De altfel, această îndepărtare a fost numai de fond, căci numeroase acțiuni şi instituții sociale sau politice păstrează forma instituțiilor religioase care, în cele mai multe cazuri a stat la originea lor: drapelul şi simbolurile de pe drapel, jurământul pe Biblie a preşedintelui, sărbătorirea Revoluției, aprinderea flăcării la mormântul soldatului necunoscut etc., acte laice ca fond şi ca scop, formal sunt religioase şi au aceeaşi funcție ca şi faptele religioase: de legitimare, de justificare, de comunicare şi întărire a comunității.

Dacă mitul creează decorul pentru viața socială, iar ritul pozitiv sau cultul pozitiv sunt expresia simbolică a acțiunilor sociale, riturile negative (interdicțiile sau tabuurile) ne arată cum devine efectivă această ordine. Studiul miturilor, religiei, riturilor, tabuurilor, tuturor reprezentărilor şi actelor simbolice ocupă un loc aparte în antropologia culturală şi socială. Simbolul – cum spune Ernst Cassirer – ne apare ca un “sesam al lumii culturale”, cultura este “ordinea simbolică a lumii” (viziunea asupra lumii – la Ion Ionică în cadrul Şcolii de la Bucureşti), descifrarea semnificațiilor pe care le au lumile simbolice este calea de acces spre înțelegerea culturilor şi totodată spre acele elemente culturale care fac posibilă *ordinea* într-o societate.

ANALIZA MITULUI ÎN ANTROPOLOGIA CULTURALĂ ŞI SOCIALĂ

Mitul a constituit o preocupare constantă a antropologiei culturale de la începuturile sale. Un bogat material etnologic despre mit a permis compararea acestora. S-a observat că în ciuda marii diversităţi a miturilor, există teme şi motive mitice comune, a căror recurenţă le-ar putea impune ca “universale” (Frazer considera fecunditatea un mit generalizat de ex.). Miturile nu sunt însă, pentru antropolog, doar povestiri despre originea lumii, a fenomenelor naturii şi a omului (aşa cum consideră filologii, de pildă). Mai mult decât o “poveste”, mitul conţine şi cultivă într-o societate atitudini, ataşamentele general împărtăşite. Mitul nu este nici o fabulaţie (o falsă reprezentare a lumii), absurdă în ultimă analiză. “Mytos” a fost considerat multă vreme ca opus lui “logos” (raţiunii). În analizele lui Claude Levi-Strauss ni se relevă, dimpotrivă, că mitul transmite nu doar viziunea despre lume comună grupului (având deci funcţia de a uni grupul prin reprezentările colective şi soluţiile pe care le oferă la problemele omului), ci, mai mult decât atât, legile de funcţionare ale gândirii. Şi gândirea mitică şi gândirea modernă recurg la aceleaşi operaţii logice şi reguli de combinare: opoziţii, inversiuni, substituţii, multiplicare etc.

Mitul a fost considerat multă vreme ca fiind suprapus ritului (în general, toate abordările mitului până la Cl. Levi-Strauss). Mitul este însă mai mult decât ritul (sau decât “reţeta” pentru rit), cum se observă de pildă în mitul marii treceri, unde descrierea ceremoniei funerare nu epuizează mitul, gândirea mitică trece “dincolo”, însoţeşte mintea umană într-o ceremonie mitică, în prelungirea celei terestre, mitul devenind astfel un instrument de cunoaştere: el are acces acolo unde vederea obişnuită nu are, mitul “ştie” acolo unde de pildă ştiinţa modernă nu are un răspuns (viaţa omului după moarte).

Miturile exprimă idei universale, categorii fundamentale ale mentalului colectiv sau individual dintotdeauna, ceea ce invalidează ipoteza existenţei unui mental prelogic – care ar fi caracteristic societăţilor “primitive”.

Cultură, religie şi politică. Studiu de caz: Proiectul comunist de transformare a omului

Problema formării omului nou în doctrina comunistă

O analiză şi chiar o simplă prezentare a doctrinei comuniste despre "omul nou" este dificilă. Despre care doctrină trebuie să vorbim? Care doctrină a fost pusă în practică? Lenin – care "a suferit şi alte influenţe importante", "îl revendică pe Marx drept antecesor", însă trebuie să ne întrebăm dacă de fapt "el *realizează* teoria lui Marx"[79].

Dacă ne referim la "marxismul lui Marx"[80], acesta a constituit în esenţa sa o "teorie revoluţionară" (despre om, istorie, societate şi politic) şi totodată un "program revoluţionar"; sub toate componentele sale, marxismul are în centrul său *ideea revoluţionară*, a transformismului radical a lumii sociale şi a omului – idee pe care o aflăm încă în dizertaţia de doctorat a lui Marx din 1841; socialismul sau comunismul marxist, pus în practică însemna de fapt "o stare radical *nouă* a lumii şi a omului în lume, care trebuia să se realizeze prin mijloace revoluţionare"[81].

Dacă ne referim la realizarea practică a doctrinei revoluţionare a "omului nou", la "interacţiunea dintre marxism şi lumea socială reală"[82], există cel puţin două întrebări "care nu pot fi evitate" şi care "au rămas şi continuă să rămână obscure"[83]:

- "cum poate o teorie politico-economică născută în mijlocul crizei sociale a secolului al XIX-lea şi orientată spre căutarea fericirii întregii omeniri să sfârşească prin a se transforma în cea mai lungă şi mai sistematică teroare întâlnită vreodată în cursul istoriei?

- cum au putut ţările din Occident, cu gânditorii lor cei mai talentaţi, cu cei mai inteligenţi şi mai cultivaţi scriitori să devină, în numele drepturilor omului, pe o perioadă atât de îndelungată, admiratorii şi complicii unui

[79] Chantal Millon-Delsol, *Ideile politice ale secolului XX*, trad. V. Boari, Polirom, 2002 (PUF, 1991), p. 13-14.
[80] *Marx'Marxism*, v. Robert C.Tucker, *The Marxian Revolutionary Idea*, Norton Library, 1969, p. 4.
[81] Tucker, op.cit., p.ix.
[82] Tucker, op.cit., p. ix.
[83] Millon-Delsol, op.cit., p.13.

totalitarism pe care îl cunoşteau deja?"[84] Ca să oferim doar câteva ilustrări, în anii '70 Adam Schaff publica la Paris *Le marxism et l'individu,* în care susținea nu doar că marxismul este o doctrină umanistă, ci marxismul însuşi este de fapt un *umanism*, singurul umanism integral, iar socialismul este un sistem al cărui centru de interes este omul. În 1969 Erich Fromm scria şi el într-un articol din "L'homme et la societe" că însuşi scopul socialismului este emanciparea omului.

Aceste dificultăți nu sunt uşor de surmontat nici în analiza doctrinei comuniste asupra omului nou care a fost pusă în practică în România.

Nu ne putem propune să răspundem aici tuturor acestor întrebări, ci ne vom rezuma la trei obiective principale :

- o prezentare a tezelor sau componentelor principale ale doctrinei care au constituit suportul ideologic al unor măsuri care vizau construcția unui sistem social care a făcut atâtea victime, susținând totodată că în centrul său se află omul.

- modul de funcționare a sistemului de propagandă, mecanismele şi direcțiile principale de acțiune asupra omului.

- latura trăită a doctrinei, cu alte cuvinte ce efecte a avut acest imens efort propagandistic (instituții de învățământ socialist ştiințific, specialişti şi responsabili cu propaganda, manuale, cursuri, emisiuni, şedințe de îndoctrinare în grădinițe, şcoli, universități, uzine, armată, stadioane, etc.), a apărut un ethos comunist, o conştiință socialistă, un om nou, în sensul celui proiectat de doctrină?

Teza represiunii legitime a forțelor care se opun construcției noii societăți

Viziunea marxistă asupra societății împarte societatea în « tabere duşmane », în « asupritori şi asupriți », cum ne spun Marx şi Engels încă din primele pagini ale *Manifestului Comunist*[85]. "Istoria tuturor societăților de până azi este istoria luptei de clasă. Omul liber şi sclavul, patricianul şi plebeul, nobilul şi iobagul, meşterul breslaş şi calfa, într-un cuvânt, asupritorii şi asupriții se aflau într-un permanent antagonism, duceau o luptă neîntreruptă

---

[84] Millon-Delsol, op.cit., p. 14.

[85] K. Marx, Fr. Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, Ed. Nemira, 1998, text reeditat după trad. Ed. Politică, 1962, p.10-11.

(…) Societatea burgheză modernă, ridicată pe ruinele societăţii feudale, nu a desfiinţat antagonismele de clasă. Ea a creat doar clase noi, condiţii noi de asuprire, forme noi de luptă, în locul celor vechi."[86]

Această viziune este reformulată în postulatul leninist conform căruia construcţia noii societăţi nu este posibilă dacă nu sunt eliminate forţele reacţionare ale societăţii, forţele care se opun acestei construcţii. Se poate observa o anume nuanţă faţă de marxismul clasic : la Lenin nu mai este vorba de o anumită *clasă*, împotriva căreia se îndreaptă revoluţia, de *burghezie* în sens restrâns, ci într-un sens foarte larg, arbitrar aproape, ca în funcţionarea oricărei etichete : *burghez, spirit burghez, mentalitate burgheză…*

Această teză conţine la rândul ei mai multe subcomponente :

- în baza unei logici maniheice, o parte a societăţii este ridicată împotriva celeilalte.

- identificarea duşmanului este un proces care nu se încheie aproape niciodată.

- preluarea puterii este urmată de eliminarea duşmanilor poporului, dar lucrurile nu se opresc aici: ei trebuie şi reeducaţi.

Ideea şi principiul de acţiune conform căruia tot ce stă în calea revoluţiei trebuie înlăturat fără remuşcări îşi află totodată rădăcinile într-o lucrare celebră a lui Cernâşevski – *Ce-i de făcut? Schiţă despre oameni noi* – care a inspirat o întreagă generaţie de revoluţionari şi a creat starea de spirit în care Lenin a câştigat victoria[87].

Perioada 1944-1946, când are loc instaurarea comunismului în România, nu diferă prea mult de perioada revoluţiei din Rusia. "Crearea primei poliţii politice sovietice datează din 7 decembrie 1917, iar deschiderea lagărelor de concentrare – din 5 septembrie 1918. CEKA – sau Comisia Extraordinară pentru Combaterea Contrarevoluţiei şi Sabotajului – a fost rapid investită cu o putere discreţionară de viaţă şi de moarte. Într-o oarecare măsură, CEKA separa sămânţa bună de neghină, modelând astfel noua societate. În primii ani, ea a executat 140.000 de persoane şi a deschis 132 de lagăre de concentrare."[88]

---

[86] Ibidem, p. 10-11.
[87] Millon-Delsol, op.cit., p. 20-21.
[88] Millon-Delsol, op.cit., p. 31.

Dar teroarea nu este gratuită, ci are valoare terapeutică: “Ea tinde să distrugă vechea societate, cea care se defineşte prin exprimarea diversităților”[89]. “Occidentul s-a înşelat – o perioadă lungă de timp – considerând că teroarea de stat în uniunea Sovietică îşi avea cauza în cruzimea lui Stalin; sau că provenea dintr-o eroare a sistemului, dintr-o incapacitate de a controla agitațiile dificile. În realitate, teroarea era încă de la început conținută în teoria leninistă şi în acelaşi timp justificată şi programată. Descrisă de Lenin, ea nici măcar nu semăna cu acele mijloace politice utilizate cu părere de rău în numele vreunei rațiuni de stat. Valoarea de referință se află în doctrină, nu în ființa umană, în general şi în particular. Oamenii nu au valoare şi demnitate decât dacă îşi însuşesc adevărul. În caz contrar, ei nu merită nici un respect. Ceea ce noi am numim cinism nu este altceva decât un mod diferit de a fixa valorile referențiale, idee exprimată atât de Troțki, cât şi de Lenin.”[90]

Aceeaşi viziune stă la baza marilor represiuni, procese şi epurări politice din România perioadei ce urmat lui 23 august 1944. Este perioada în care se pun bazele statului creator al omului nou.

Dacă doctrine care să susțină nevoia reformării omului au mai fost elaborate de-a lungul istoriei, statul «creator al omului nou» instituit în secolul XX aduce o noutate : ”politica demolează societatea prezentă pentru a obține o societate perfectă”[91]. Schema după care s-a operat în politica vizând crearea unui om nou a urmat, peste tot unde comunismul s-a impus, o logică similară: distrugerea omului vechi, elaborarea unui nou model de om, impunerea acestui model prin toate mijloacele, în urma preluării puterii politice.

Analiza presei comuniste din România - perioada septembrie 1945 – decembrie 1946 - precum şi documentele scoase la iveală după căderea comunismului relevă prioritatea acestei prime perioade*: denunţarea *şi* eliminarea omului societăţii anterioare, *a cărui conştiinţă este* reacţionară, *burgheză. Acest om vechi, reacţionar, în a cărui conştiinţă întotdeauna vom putea găsi un rest de spirit burghez şi în demascarea căruia comunistul trebuie să manifeste întotdeauna vigilenţă este invocat în această perioadă pentru a justifica măsurile represive de urgenţă care sunt cerute de Moscova imediat după 23 august 1944, apoi pentru instituirea unui aparat

[89] Ibidem, p. 31.
[90] Ibidem, p. 31.
[91] Ibidem.

represiv bine pus la punct (Comitete de denunțuri, Securitate, rețea de închisori şi lagăre de muncă, cenzura).

Invocându-se textul *Convenției de armistițiu*, începând din 1944 se trece la măsuri represive împotriva unor largi categorii de indezirabili. “Vinovați de dezastrul țării”, “criminali de război”, “duşmani ai poporului”, “burghezi”, “mistici” sau “chiaburi” sunt supuşi unor parodii de procese cu public, după o metodă adusă de la Moscova, unde dăduse rezultate îndeosebi în timpul “Marii Terori”.

Puterea de a exclude a *proceselor cu public* este dublată de un efect rapid de multiplicare a *consensului* în jurul noii ideologii dominante. Nu se obține doar eliminarea unor *persoane X, Y, Z* – arestarea lor şi chiar execuția ar fi putut avea loc în secret. Prin denunțarea publică a indezirabililor se stabilesc însă pentru *restul* societății:

- care sunt categoriile excluse, cine *nu* reprezintă un model de urmat în noua societate care se construia;

- care va fi ideologia dominantă, oficială, tipul de discurs, de conduită discursivă aşteptată îndeosebi de la intelectuali – chemați să contribuie la întărirea câmpului ideologic dominant;

- se manipulează câmpul sentimentelor sociale prin utilizarea unor cuvinte – etichetă, cu o puternică încărcătură afectivă negativă (“duşman al poporului”, “criminali” etc.).

- se constituie un câmp al *culpabilizării politice* prin mecanismul stigmatizării.

Sociologia denunțului public arată că denunțul este un mecanism de întemeiere şi reîntemeiere a consensului social. În timpul epurărilor, când au loc astfel de procese cu public, “publicul” este chemat să “joace”(să mimeze) *ofensa* față de acuzațiile care sunt aduse excluşilor. Aceasta este una dintre erorile totalitarismului, de a fi visat o societate-unanimitate, “de a fi dat aceeaşi identitate societății şi comunității şi de a fi visat la un consens firesc sau fabricat”; în timp ce, “spre deosebire de totalitarism, statul de drept îşi fundamentează politica pe existența incontestabilă a societății-diversitate.”[92]

Pe baza analizei acuzațiilor (a “textelor de persecuție”), trebuie remarcat că denunțarea publică nu se limitează la sfera *orientării politice* (a fi “de

[92] C. Millon-Delsol, op.cit., p.11.

dreapta”, “fascist” etc.). Unii intelectuali, preoți sau scriitori sunt denunțați pe motiv că ar fi fost “mistici”, unii artişti sunt epurați pe motiv că ar face “artă decadentă”, şi chiar dintre medici, unii au fost epurați pe motiv că ar avea idei potrivnice medicinei sovietice etc.

Avem de-a face de fapt cu un proces de denunțare a unui întreg sistem de valori (cel al societății româneşti) într-un alt sistem de valori (cel al ocupantului comunisto-bolşevic).

> ***Decizia cinică de a suprima pe toți opozanții regimului este dublată de efortul de a conferi caracter justițiar represiunilor. La 12 ianuarie 1945 se adoptă* Decretul – Lege privind urmărirea şi pedepsirea criminalilor de război, *iar la 20 ianuarie acelaşi an,* Decretul – Lege privind urmărirea şi sancţionarea celor vinovaţi de dezastrul ţării. *Se înființează un Tribunal care va funcționa în paralel cu instituțiile juridice obişnuite, “Tribunalul Poporului“; se instituie proceduri juridice noi, se însceneazä procese publice celor pe care discursul persecutor i-a identificat deja ca fiind “duşmani ai poporului” şi i-a trecut pe “liste negre”. Se crează Instituția comitetelor cetăţeneşti, Instituția comisiilor de purificare, Instituția acuzatorului public[93], autoritatea acestor instituții ale denunțului politic izvorând direct din textul Convenției de Armistițiu, semnată la Moscova la 12 septembrie 1944. Simulacru de justiție şi de legitimitate, simulacru de consens, simulacru de democrație: opinia publică este chemată să ia parte la ele şi să denunțe “duşmanii poporului”. Presa comunistă se lansează în campanii de epurări şi demascări ale unor mari personalități, foarte rapid folosirea acestor sintagme şi etichete – demascări, epurări, duşmani ai poporului, fascişti, reacționari, mistici - devenind o strategie discursivă în epocă. Astăzi este limpede că aceste metode nu puteau fi aplicate în România fără oameni pregătiți şi sprijiniți de la Moscova şi fără prezența armatei sovietice[94].***

Se proiectează o adevărată *societate a denunțului politic,* un tip de *societate întemeiată pe denunț,* în care teama de a fi epurat din armată, administrație, universitate, etc., de a fi evacuat, deportat, de a pierde proprietățile sau pământul sau amenințarea de a ajunge în aresturile şi închisorile comuniste planează asupra fieacăruia. Un simplu denunț că ai avut

---

[93] Mai târziu se vor institui Consiliile de judecată tovărăşească, v. *Consiliile de judecată tovărăşească. Ce sunt şi cum funcționează ele,* Ed. Consiliului Central al Sindicatelor, 1953.

[94] A se vedea în special declaraţia celebră a Anei Pauker în discuţia sa cu Rică Georgescu (discuție relatată de Ivor Poter în cartea sa *Operațiunea "Autonomous",* Humanitas, Bucureşti, 1991, p. 270); Rică Georgescu s-a arătat mirat de siguranţa Anei Pauker care îi spunea că “cei care vor ajunge acum la putere vor fi comuniştii”. “Cu un partid de numai opt sute de membri?” – a întrebat el. “Da, cu un partid de opt sute de membri, care – în timp ce Armata Roşie se întremează în România – va creşte cu mii şi zeci de mii”, a fost răspunsul lui Pauker.

o rudă în mişcarea legionară şi destinul tău e pecetluit. Este o societate a cărei ordine este întemeiată pe delațiune, forma oficială, de fațadă, pe care o îmbracă aceasta fiind critica tovărăşească şi autocritica.

Interesantă este din acest punct de vedere o dezbatere a fruntaşilor comunişti asupra problemei *epurărilor* care are loc în 20 decembrie 1944. Cine *nu* va face parte din noua societate care se va construi în România după modelul celei din URSS şi ce se va întâmpla cu cei care trebuie eliminați, aproximativ jumătate din țară? Am sintetizat răspunsurile la aceste întrebări într-un "decalog" al epurărilor, alcătuit conform cu *Stenograma Şedinței Consiliului FND*[95]:

1. Epurările erau prevăzute inițial strict pe criterii politice:

"Tov. Chivu Stoica: Apoi sunt unii care se epurează, împotriva cărora nu ai nici o dovadă, dar împotriva cărora ai dovezi că au furat şi au făcut cele mai mari afaceri.

Tov. Lucrețiu Pătrăşcanu: Asta nu intră în epurație."[96]

2. Deşi apare în discuție o posibilă scară a vinovăției şi corespunzător o scară a sancțiunilor, Pătrăşcanu nu este de acord:

"Tov. Teodor Iordăchescu: Eu v-aş face o sugestie: să se facă o scară a sancțiunilor, să fie o categorie căreia să i se ia pe viitor dreptul de vot, o categorie de mai puțin vinovați.

Tov. Lucrețiu Pătrăşcanu: Pentru moment nu se poate."[97]

3. Mai mulţi comunişti atrag atenţia că în închisori cei epurați s-ar putea organiza mai bine, cunoscând din propria experienţă a închisorii această posibilitate:

"Tov.Ana Pauker: Pătrăşcanu şi cu Teohary trebuie să-i băgați în lagăr pe cei epurați.

Tov. Lucrețiu Pătrăşcanu: Eu nu, Teohary...

Tov. Constantin Agiu: Cred că prin trimiterea lor în lagăr nu s-a făcut încă totul. Cred că trebuie să-i supraveghem chiar pe cei din închisori, din lagăre, ca să nu facă acolo o şcoală de legionari. Noi vrem să mergem spre descompunerea lor, nu să-i educăm."[98]

4. Din cine să fie formate comisiile de triere a celor epurați:

"Tov. Teohary Georgescu: O dată Frontul, a doua oară Frontul şi a treia oară Frontul."[99]

---

[95] Stelian Neagoe, *Istoria politică a României*, Ed. Machiavelli, Bucureşti, 1996, p. 141.
[96] Ibidem, p. 148.
[97] Ibidem, p. 148.
[98] Ibidem, p. 148.
[99] Ibidem, p. 149.

5. Ce se va întâmpla cu cei închişi? Vor fi puşi la muncă, chiar dacă au fost intelectuali:

"*Tov. Vasile Luca: Aşa cum femeile noastre au ştiut să care piatră, şi domnii profesori fascişti pot tăia şi căra piatră.*"[100]

"Tov. Vasile Luca: Trebuie venit cu o primă măsură: ca toți cei epurați să fie băgați în lagăr. Apoi, până când rămân epurați, asta e o chestiune care vine mai târziu. Dar oamenii aceştia nu trebuie în nici un caz să rămână liberi. Iar în lagăr trebuie puşi la muncă, nu lăsați să se îngraşe acolo. Asta e o chestiune a Ministerului de Interne, fără nici o altă lege."[101]

6. ...Şi vor fi reabilitați numai după ce vor fi convertiți şi vor dovedi prin purtarea lor că s-au schimbat:

"Tov. Vasile Luca: "Dar cei care au fost epurați, toți în lagăr, fără deosebire. Şi va depinde de timp, de purtarea lor, ca să le dăm posibilitatea de reabilitare. Trebuie organizată acolo reeducarea lor."[102]

7. Comuniştii să răspundă de lagăre şi închisori:

"Tov. Constantin Agiu: Peste tot este dezmăț din punct de vedere organizatoric, administrativ, pentru că nu ştim cum să lucrăm. Stăm risipiți peste tot şi nu facem nimic. Nu avem experiență. Suntem ieşiți de câteva luni din ilegalitate; n-am fost niciodată în administrație. Când e vorba să vorbim, ştim cum să punem chestiunea, când e să prindem în mână ceva concret, suntem risipiți nu ştim ce să facem. Să punem chestiunea asta cu lagărele; să punem secretarii FND să aibă controlul la închisori şi lagăre. Cum veneau la noi să ne controleze diverşi ciocoi? Noi n-am învățat nimic din toate acestea? Trebuie hotărât..."[103]

8. Există o problemă a numărului celor care ar trebui eliminați, epurați din instituții şi închişi?

"Tov Lothar Rădăceanu: Jumătate din țara asta a fost în legiune într-un fel sau altul."[104]

9. Nu, dar ...*"Trebuie să ținem seama de lucrul acesta."*[105] – adăuga el, nu în sensul că e o problemă să bagi în puşcării jumătate din țară, ci pentru că ar

[100] Ibidem, p. 150.
[101] Ibidem, p. 148.
[102] Ibidem, p. 149.
[103] Ibidem, p. 149-150.
[104] Ibidem, p. 149.

putea exista situații în care cei care alcătuiesc listele de epurație la nivel local sunt de fapt legionari.

10. Au vreo şansă cei care se trec la vreunul din grupările politice aflate în acel moment în alianța cu comuniştii? Nu:

"Tov Chivu Stoica: Apoi mai este o categorie, care vine de exemplu în fața Comisiei şi spun că sunt în Partidul Național-Țărănesc.

Prof. Gh. Nicolau: Asta nu trebuie luat în considerație. Chiar dacă spun că sunt în Uniunea Patrioților."[106]

Românilor li se pregătea nu un nou sistem social, care să răspundă unor aşteptări sau speranțe pe care le aveau la sfârşitul războiului, ci o adevărată *societate a denunțului politic*, "o societate în care toată lumea denunță"[107] sau se teme de denunțul politic. Acest tip de societate nu era nou, modelul regăsindu-se în cel sovietic al anilor "marii terori". Amploarea epurărilor, înscenările de procese politice celor eliminați, denunțurile, demascările şi autodemascările publice – fac parte din arsenalul metodelor bolşevice folosite în anii "marii terori" – "transferul" de metode fiind asigurat de unul dintre cei care au instrumentat procesele politice ale acelor ani în Uniunea Sovietică, A. I. Vâşinski, prim locțiitor al comisarului poporului la Afacerile Externe, de a cărui "pricepere" ne asigură Miron Constantinescu în paginile Scânteii, arătând importanța vizitei înaltului oaspete în România: "*La 8 noiembrie soseşte în țara noastră un oaspete excepțional: primul locțiitor al comisarului poporului la Afacerile Externe, A.I. Vâşinski. Cu priceperea sa pătrunzătoare deosebită, cu energia şi perseverența sa neobişnuită, tov. Andrei Ianuarevici Vâşinski contribuie în mod esențial la strângerea relațiilor româno-sovietice şi la reala aplicare a clauzelor Convenției de Armistițiu.*"[108]

Partea sovietică va acorda o atenție aparte acestui articol din cadrul înțelegerilor stabilite prin Convenția de Armistițiu, sovieticii arătându-se deosebit de exigenți în problema identificării şi a pedepsirii "criminalilor de război" şi "vinovaților de

[105] Ibidem, p. 149.
[106] Ibidem, p. 148.
[107] L. Marcou, *Stalin – vie privee,* Calman-Levy, Paris, 1996, apud L. Betea, *Psihologie politică. Individ, lider, mulțime în regimul comunist,* Polirom, 2001, p. 42.
[108] Scânteia, nr. 94 din 2 ianuarie 1945, apud Stelian Neagoe, *Istoria politică a României,* Ed. Machiavelli, Bucureşti, 1996, p. 156.

dezastrul țării". Pe parcursul perioadei 1944-1947 partea sovietică îşi va arăta adesea nemulțumirea față de modul cum decurge acest proces, de eliminare a tuturor categoriilor ce se încadrează "generoasei" titulaturi ("criminali..." şi "vinovați..."). În cadrul întâlnirilor Comisiei Aliate de Control, îşi aminteşte generalul Schuyler, reprezentantul SUA în Comisie, «Vinogradov şi-a exprimat adeseori nemulțumirea față de progresul lent al României în livrarea despăgubirilor, predarea proprietăților germane şi epurarea guvernului de toți fasciştii. Dar, în ciuda întrebărilor noastre, nu se arăta deloc interesat în citarea de exemple specifice.»[109] Această atitudine de permanentă nemulțumire a părții sovietice pentru modul cum decurge aplicarea articolului 14 din Convenția de Armistițiu arată dorința Moscovei ca, în paralel cu preluarea puterii de către comunişti, *toți* opozanții foşti, actuali, posibili, reali sau virtuali să fie anihilați. Acțiunea care începe în România odată cu adoptarea decretelor – lege amintite (din 12 şi respectiv 20 ianuarie 1945) este o operație fără precedent pe corpul societății româneşti, care va modifica structura socială în mod radical. Au loc valuri succesive de epurări, arestări şi deportări care au drept scop de a produce totodată un efect şi asupra celor rămaşi «liberi», un efect de descurajare a oricărei opoziții. Existența unei opoziții ar fi împiedicat procesul care avea să urmeze în România, pregătit din timp de Moscova după cum ne relevă documentul referitor la existența unui «planul de comunizare a României», prezentat într-o întâlnire secretă la 7 martie 1945 la Bucureşti, la care participă «Ana Pauker, delegată a PCR, şi Evgheni Suhalov, delegat al PC al URSS, unde s-a discutat planul de comunizare a României în mod gradat.»[110] Conform documentului păstrat în arhivele americane, la întâlnire a fost prezent Sulam Berezinsky, trimisul personal al lui Stalin. Planul cuprindea practic măsuri care în scurtă vreme s-au aplicat întocmai în România în direcția transformării ei în țară comunistă după modelul sovietic şi aservită Moscovei: abdicarea regelui, exilul familiei regale, suprimarea partidelor istorice, «prin arestarea, uciderea şi răpirea membrilor lor », colectivizarea agriculturii, crearea

---

[109] Relatarea Gen. Cortland Van Rensselaer, reprezentatntul american în Comisia aliată de Control în România, în I. Chiper, F. Constantiniu, A. Pop, *Sovietizarea României. Percepţii anglo-americane(1944-1947),* Iconica, Bucureşti, 1993, documentul nr.1, p. 36.

[110] Arhivele Naţionale Washington, DC, RG 226, Record of Strategic Service, în I. Chiper, F. Constantiniu, A. Pop, *Sovietizarea României. Percepţii anglo-americane(1944-1947),* Iconica, Bucureşti, 1993, p. 135-137.

întreprinderilor mixte româno-sovietice orientarea exporturilor româneşti numai spre URSS. Deasemenea, la punctul H, se prevedea «crearea unei organizații de poliție, întemeiată pe o « miliție populară » de tipul NKVD (după desființarea Tribunalului Poporului, un *Decret pentru înființarea şi organizarea Direcției Generale a Securității Poporului* va fi la adoptat 30 august 1948[111]) etc.

Represiunile vizau prin urmare eliminarea oricărui opozant, şi nu a unei clase anume, burghezia, ceea ce ne previne asupra funcției efective a *doctrinei* într-un sistem totalitar, funcționarea acesteia ca *discurs de justificare a oricăror măsuri represive.*

Teza leninistă a inducerii "dinafară" a conştiinței socialiste în rândul proletariatului

Conştiința socialistă, elementul fundamental al schimbării omului vechi şi înlocuirii acestuia cu omul nou, nu este un produs spontan, arăta Lenin în 1902, ci "un element adus din afară în lupta de clasă a proletariatului"; sarcina de a induce conştiință politică în proletariat îi revine unui grup de intelectuali, care se desprind de burghezie şi de vechea mentalitate.

Ideea lui Lenin este importată şi dezbătută în România în anii cincizeci (când de altfel traducerea operelor acestuia avansase destul de mult). "Lenin a arătat de nenumărate ori că socialismul ştiințific se introduce dinafară în sânul mişcării muncitoreşti… - scria Miron Constantinescu. Purtătorul acestei teorii, purtătorul conştiinței socialiste, este detaşamentul de avangardă al proletariatului, este partidul, şi datoria sa este de a introduce conştiința socialistă în mişcarea muncitorească spontană, îmbinând astfel mişcarea muncitorească cu socialismul. Iată deci pentru ce trebuie să intensificăm şi munca perseverentă de lămurire a concepției despre lume, a filosofiei partidului marxist-leninist."[112]

În perfectă continuitate cu ideea leninistă, programul PCR prevedea ridicarea treptată a conştiinței maselor la nivelul conştiinței membrilor de partid. Raportul prezentat la congresul al XI-lea accentua asupra conținutului

---

[111] *V. Enciclopedia istoriei politice a României,* colectiv de autori sub red. Stelian Neagoe, Editura Institutului de Ştiinţe Politice şi Relaţii Internaţionale, Bucureşti, 2003, p. 401.

[112] Miron Constantinescu, *Concepţia partidului proletariatului asupra lumii şi istoriei,* Ed. Partidului Muncitoresc Român, 1949, p.13.

fundamental al acestei conştiinţe – care era constituit de viziunea despre lume şi viaţă a partidului, filosofia materialist dialectică şi istorică, concepţia revoluţionară a partidului precum şi asupra caracterului dobândit prin "educaţia socialistă" a "conştiinţei socialiste", educaţie ce trebuia să se desfăşoare sub îndrumarea PCR: "În concepţia noastră, educaţia socialistă, conştiinţa socialistă implică atât cunoaşterea temeinică a ceea ce este valoros în domeniul culturii, ştiinţei şi tehnicii contemporane, stăpânirea deplină a profesiunii, cât şi însuşirea concepţiei filosofice despre lume şi viaţă a partidului nostru – materialismului dialectic şi istoric -, formarea unei atituini cetăţeneşti înaintate. Acestor cerinţe fundamentale, care se condiţionează şi se influenţează reciproc, trebuie să le răspundă astăzi – în condiţiile societăţii moderne – întreaga muncă de educaţie desfăşurată de partidul şi statul nostru."

Teza superiorităţii omului nou faţă de toate tipurile umane cunoscute în istorie

Între atributele omului nou poate cel mai des întâlnit îl constituie sublinierea superiorităţii acestuia faţă de toate tipurile umane cunoscute în istorie. Atributul *superiorităţii* apare încă în portretul (sau proiectul) omului nou pe care îl conturează Troţki în 1924: "Omul va deveni, în fine, cu adevărat o fiinţă armonioasă. El va începe prin a controla procesele semiconştiente, apoi pe cele inconştiente ale organismului său: respiraţia, circulaţia, digestia, reproducerea, ajungând să le subordoneze în măsura dorită, datorită controlului, raţiunii şi voinţei… Omul îşi va putea controla emoţiile, ridicându-şi instinctele la înălţimea conştiinţei, făcându-le transparente, reuşind să creeze un tip biologic superior, un supraom… Omul va deveni incomparabil mai puternic, mai înţelept, mai subtil. Corpul îi va fi mai armonios, mişcările mai ritmice, vocea mai melodioasă. Tipul uman mediu va ajunge la anvergura unui Aristotel, Goethe sau Marx. Iar dincolo de toate acestea ni se vor arăta culmi şi mai înalte."[113]

Documentele PCR profilează un ideal de om al cărui atribut esenţial – ce îi conferă superioritate faţă de celelalte tipuri de om cunoscute în istorie – pare a fi *conştiinţa politică înaintată.* "În viziunea noastră, - spunea Nicolae

[113] apud D. Volkogonov, Troţki, eternul radical, Lider, Bucureşti, 1998.

Ceauşescu la Congresul educaţiei politice şi culturii socialiste din 2 iunie 1976 – omul nou, constructor al socialismului şi comunismului, trebuie să fie stăpân pe cele mai înalte cuceriri ale ştiinţei, ale cunoaşterii umane, să se caracterizeze prin înalte virtuţi politice şi morale, prin pasiune pentru muncă şi creaţie, prin îndrăzneală în gândire şi acţiune, prin cutezanţă în promovarea noului în întrega viaţă socială, prin fermitate în lupta pentru dreptate şi adevăr, pentru înfăptuirea principiilor eticii şi echităţii socialiste, prin hotărârea de a lupta cu abnegaţie şi vitejie pentru apărarea cuceririlor revoluţionare, a integrităţii şi suveranităţii patriei, a cauzei comunismului în patria noastră"

Mai mult, omul nou de tip comunist este superior nemaifiind expus *alienării* care marchează condiţia umană în societăţile anterioare, îndeosebi în cea capitalistă, unde el este privit ca o marfă, fiind nevoit să-şi vândă forţa de muncă. Noua societate a eliminat proprietatea privată, sursa inegalităţii şi a exploatării omului de către om, astfel omul comunist trăieşte într-o societate care a eliminat inegalităţile şi îi oferă un climat de *echitate,* de dezvoltare multilaterală (materială şi spirituală).

Omul nou este totodată superior fiind *ateu*, întrucât *ateismul* este o "concepţie întemeiată pe cunoştinţe ştiinţifice despre lume şi viaţă, care respinge orice credinţă în supranatural, neagă orice religie cu argumente filosofice susţinute prin datele şi descoperirile ştiinţelor naturii şi ale ştiinţelor sociale" – conform unei lucrări colective care-şi propunea să combată religia cu argumente ştiinţifice, apărută în 1971[114]. Mai mult, conform unui studiu publicat în acelaşi volum, ateismul marxist este la rândul lui superior concepţiilor ateiste nemarxiste care au existat anterior: "Depăşind limitele ateismului iluminist al secolului al XVIII-lea, ateismul marxist nu se opreşte la critica religiei sub aspectul rolului ei instituţional şi al moravurilor slujitorilor cultelor, ci pătrunde în esenţa religiei, dezvăluindu-i rădăcinile sociale şi gnoseologice, esenţa sa de clasă şi funcţia socială pe care o îndeplineşte. Totodată, ateismul filosofic marxist presupune o atitudine combativă faţă de reprezentările mistice-religioase, indicând căile concrete de eliberare a oamenilor de sub influenţa opiumului religiei. Această activitate complexă şi de lungă durată nu este înţeleasă în mod îngust, nu constă în măsuri coercitive

[114] *Ştiinţă, religie, societate,* Ed. Politică, Bucureşti, 1971, p.488.

sau administrative, ci se subordonează sarcinilor revoluției şi construcției socialiste, făcând parte integrantă din vasta operă de culturalizare a maselor, de răspândire a ştiinței, de însuşire a unei concepții ştiințifice despre lume, a unei ideologii corespunzătoare idealurilor de libertate şi progres ale clasei muncitoare.”

Superioritatea omului nou de tip comunist este dată şi de caracterul *legic* – dovedit *ştiințific* - al procesului de transformare pe care îl parcurge omenirea, încununat de realizarea societății socialiste şi comuniste.

Omul nou socialist se caracteriza de asemenea printr-o personalitate armonioasă, multilaterală.

Argumentul superiorității tipului uman promovat de doctrina comunistă trebuia să constituie o motivație puternică a muncii de propagandă.

Direcții în acțiunea de formare a unui om nou de tip comunist, conform doctrinei

Însuşirea materialismului dialectic şi istoric prin sistemul de învăţământ şi mijloacele de comunicare în masă, prin aşezămintele culturale şi critica literar-artistică.

Într-o primă perioadă indezirabililor li se oferă “şansa” de a se “reeduca”(de a se “converti” la comunism) în lagăre de muncă şi în închisori, acestea constituind o primă categorie de medii re-educaționale. Un document din arhiva fostei securități (actualmente Arhiva CNSAS) ne dezvăluie, prin declarația făcută de un înalt funcționar al ministerului de interne din 1968 (într-un proces strict secret în legătură cu atrocitățile din anii ’50 din coloniile de muncă), faptul că acțiunea de reeducare era apreciată după 20 de ani drept o acțiune organizată de mare succes: “Aş vrea să reamintesc că noi am înființat după 23 august 1944 centre de reeducare unde se obțineau rezultate frumoase.”[115]

Procesele politice cu public sunt de asemenea medii reeducaționale dintre cele mai eficiente.

Presa este şi ea transformată într-un mediu reeducațional şi, ulterior, toate mijloacele de comunicare în masă. Un manual editat de Secția de propagandă a CC al PCR arăta, în capitolul consacrat “modelării educaționale

---

[115] Arhiva CNSAS, Procesele de la Colonia de muncă Salcia (1968), Declaraţia tovarăşului Pavel Ştefan, Dosar 54, vol.3, p. 71.

prin presă şi televiziune”, că “preocupările educative, altădată sporadice, se înscriu astăzi ca o prioritate în viața fiecărei redacții, în paginile publicațiilor şi în emisiunile de radio şi televiziune, pe măsura interesului manifestat de opinia publică față de acest fenomen de masă prin care se afirmă spiritul revoluționar, pedagogia socială comunistă, antrenând milioane de participanți.”[116]

Sistemul de învățământ este transformat de asemenea într-un mediu reeducațional, începând cu reforma educației din 1948 socialismul ştiințific devenind materie de studiu obligatorie.

Ulterior organizațiile de copii şi tineret, organizațiile de masă şi obşteşti funcționează ca medii re-educaționale în care individul este încercuit întreaga sa viață. *Propaganda de partid, organizațiile de masă şi obşteşti, democrația socialistă, ştiința şi învățământul, chiar ştiințele sociale, creația literar-artistică, presa şi televiziunea* sunt definite în documentele oficiale “factori” ai “formării şi dezvoltării conştiinței socialiste”, ai creării omului nou[117]. Practic toate instituțiile aveau trasate sarcini în acest sens, încât putem spune că are loc deturnarea instituțiilor de la funcțiile lor fireşti într-o societate normală, transformarea lor în medii re-educaționale, atribuindu-li-se un rol cheie în educația propagandistică a maselor.

O funcție importantă în formarea unei noi conştiințe revine instituțiilor de control a circulației informației. Interdicția asupra unor autori şi lucrări din cultura română a cunoscut o anumită dinamică de-a lungul perioade comuniste. Lista de bază este elaborată în perioada 1946-48, când, o instituție special creată în acest sens redactează o listă de 8000 de lucrări interzise şi scoase din circuitul public. Au urmat perioade în care diverşi autori au fost reabilitați, ridicându-se astfel interdicția asupra operei sau circulației cel puțin a unora dintre ideilor lor[118].

Acest mod de a gândi stă la baza transformismului radical la care sunt supuşi între 1949-1952 studenții din închisoarea Piteşti: mai întâi se “şterge” totul (etno-reprezentări, atitudini, ataşamente), urmând ca pe această *tabula*

---

[116] *Probleme fundamentale ale educaţiei revoluţionare patriotice, socialiste a maselor, ale activităţii politico-ideologice a PCR*, . Teze şi bibliografii, Editat de Secţia de propagandă a CC al PCR, Bucureşti, 1980, p. 493.

[117] Ibidem.

[118]v. I. Bădescu, M. Ungheanu, coord., *Enciclopedia valorilor reprimate. Războiul împotriva culturii române (1944-1999)* (I-II), Editura Prohumanitate, Bucureşti, 2000*Sociologia valorilor reprimate*

rasa să fie introduse conținuturi noi, care, nefiind ale culturii căreia indivizii aparțin, pot fi considerate *arbitrare* (în sensul că ele pot fi oricare, în cazul de față conținuturile care urmau să înlocuiască cultura de apartenență a indivizilor erau cele ale ocupantului sovietic, care-şi arătase explicit prin vocea lui Stalin intenția de a impune "propriul" sistem social).

Educația comunistă prin şi pentru muncă. Etosul comunist al muncii

La nivelul textelor oficiale, munca pare să constituie o valoare centrală a sistemului de valori al noii societăţi, şi totodată un mijloc prin care comunistul poate fi educat. "Etosul comunist al muncii" poate fi regăsit în toate societăţile: comunistul ideal trebuie să fie disciplinat la locul de muncă, să nu întârzie, să respecte pauzele, să realizeze normele de muncă, planul colectiv, să nu fure etc. Astfel, erau redactate texte oficiale care cuprindeau prevederi clare:

- *în colectivul de muncă*: "Unul din mijloacele importante pentru educarea socialistă a munciorilor nedisciplinaţi este discutarea cazurilor de indisciplină şi de nepăsare faţă de avutul obştesc în faţa întregului colectiv de la locul de muncă respectiv."

- *în cadrul organizațiilor sindicale*: "În acţiunea de educare socialistă a oamenilor muncii, organizaţiile sindicale trebuie să se străduiască să creeze în rândurile muncitorilor o adevărată opinie împotriva elementelor nedisciplinate. Atitudinea acestora trebuie să fie supusă criticii aspre a maselor muncitoare. Vinovatul poate astfel să audă părerea tovarăşilor săi de muncă asupra faptei pe care a comis-o şi să înveţe din critica lor tovărăşească."

- *în cadrul consiliilor de judecată tovărăşească*, înființate prin decret al Prezidiului Marii Adunări Naţionale din 15 iunie 1953. "Consiliile de judecată tovărăşească cercetează în cadrul unor adunări generale ale muncitorilor, tehnicienilor şi funcţionarilor diferite încălcări ale îndatoririlor ce le au oamenii muncii, delăsări şi neglijenţe în muncă, furturi din avutul obştesc...şi în general orice încălcări ale regulilor de convieţuire socialistă."[119] Mai mult decât atât, "la temelia consiliilor de judecată tovărăşească stă preocuparea statului nostru democrat-popular pentru educarea maselor muncitoare, pentru formarea unui om nou, vrednic constructor al socialismului. Numai într-un regim ca al nostru, unde puterea se află în mâinile oamenilor muncii conduşi de clasa muncitoare în frunte cu partidul ei, este posibilă crearea unor asemenea organe, născute din grija părintească pentru educarea oamenilor muncii, pentru formarea şi adâncirea conştiinţei lor socialiste."[120]

Eficiența acestui gen de educație prin şi pentru muncă este o chestiune insuficient studiată. Cu scopul de a crea această atitudine comunistă față de muncă, documentele oficiale prescriau ca acest tip de educație prin şi pentru

[119] *Consiliile de judecată tovărăşească. Ce sunt şi cum funcţionează ele,* Ed. Consiliului Central al Sindicatelor, 1953, p.10.
[120] ibidem, p. 13.

muncă să înceapă cât mai timpuriu, tinerii şi chiar elevii participau în timpul liber la diferite munci voluntare care de fapt erau obligatorii. De la sfârşitul studiilor fiecărui tânăr sistemul îi atribuia un loc de muncă. Teoretic nu existau şomeri. A nu avea un loc de muncă era un lucru destul de grav şi incriminat în societatea comunistă. Totuşi nu putem şti dacă a existat un etos comunist al muncii. Acțiunea propagandistică în această sferă pare să fie îndreptată în principal spre a crea ataşamentul oamenilor muncii față de "avutul obştesc", față de proprietatea socialistă, al cărei statut era de fapt confuz.

Ateizarea şi educația ateistă

Deşi, dintr-un anumit punct de vedere, comunismul este el însuşi întruparea istorică a unei idei (pseudo)religioase, totuşi s-a înfățişat ca "ateist", declarând război oricăror credințe şi sisteme religioase - pe care Marx le "demistifica" drept - conform celebrei sale sintagme - "opium-ul popoarelor"[121]. Lenin sublinia necesitatea propagării concepției ştiințifice despre lume în strânsă legătură cu propagarea ateismului: "Întregul nostru program este bazat pe o concepție ştiințifică despre lume, şi anume concepția materialistă. De aceea explicarea programului nostru include în mod necesar şi explicarea adevăratelor rădăcini istorice şi economice ale obscurantismului religios. Propaganda noastră include în mod necesar şi propagarea ateismului..."[122]

Logica "polară" (ordonată în categorii polare) a putut să descifreze sensul "ateismului" comunist: în genere, orice tip de răsturnare a religiosului nu echivalează cu un vid de sacru şi de religiozitate, ci cu o substituire a religiei adevărate printr-o pseudoreligie. În istoria religiilor, metoda polarităților i-a dezvăluit lui M. Eliade fenomenul "deplasării sacrului". Sacrul şi profanul sunt categorii polare, dar desacralizarea nu induce automat profanul, ci o deplasare a sacrului. În sociologie aceeaşi metodă l-a condus pe Vilfredo Pareto la concluzia că "la credința în Dumnezeu nu îi este opusă credința în Diavol, ci absența amândurora, deci a oricărei credințe (...) ("fenomenul contrar combinării lui A+B nu este combinarea C+D, ci absența oricărei combinări") ("Traite de sociologie generale", vol. I, p. 478).

---

[121] Despre falsa celebritate a acestei sintagme - în sensul că a devenit celebră pentru că a fost în mod abuziv uzitată de către apologeţii lui Marx, iar nu pentru că Marx ar fi lăsat şi o analiză sistematică a religiei, a se vedea J. Borella, "Criza simbolismului religios", Ed. Institutului European, Iaşi, 1995.

[122] V.I.Lenin, *Despre religie*, Ed. Politică, Bucureşti, 1959, p. 10.

Etimologic ateismul desemnează concepția despre viață a celor care nu cred în Dumnezeu: a-theos, „fără Dumnezeu”(ateu este “cel care neagă existența lui Dumnezeu” - cf. *Dictionnaire Hachette de la langue francaise,* p. 50). Reprezentanții acestei concepții susțin că religia este iluzie, dedicându-se de aceea “demistificării sacrului”(J. Borella, *Criza simbolismului religios,* p. 140). Despre filosofia lui Feuerbach, precursor al lui Marx, s-a spus că ar treubui considerată “forma generală a oricărei posibile critici a religiei”(ibidem, p. 140). Încă înaintea lui Feuerbach, gândirea europeană făcuse efortul de a “traduce speculativ” “critica ce va ataca simbolurile sacre în pretenția lor teofanică. Lipsite de referentul ontologic în urma revoluției galileene, ideile şi simbolurile au fost în mod necesar reduse la producții ale conştiinței.”(ibidem)

Regimul bolşevic a ridicat însă ateismul (de la o concepție despre lume împărtăşită de o categorie de intelectuali) la rang de “dogmă oficială în stat” - pe care, printr-un ansamblu de instituții bine puse la punct urma să o împărtăşească întreaga societate. Acest ansamblu nu includea doar un aparat de propagandă care avea rolul să difuzeze doctrina în mase, ci şi de un adevărat sistem inchizitorial prin care cei care-şi afirmau credința religioasă erau denunțați, demascați, torturați ca să renunțe la credință şi să adopte “dogma oficială” (ateismul comunist), autodemascați, pedepsiți, executați etc.

Bisericile au fost închise, preoții arestați, în învățământul de toate gradele, în orice instituție (armată, uzine, colhozuri, case de cultură) se țin ore de “educație” ateistă; în tot ce se publică nu se poate trece de cenzură dacă nu se afirmă concepția despre lume şi viață ateistă.

Această ateizare a fost însă mai degrabă o înlocuire a adevăratei credințe religioase cu o pseudoreligie, chipul lui Dumnezeu cu idoli care se prezentau pe sine drept modele, icoanele sunt înlocuite cu chipuri ale dictatorilor; simbolurile religioase sunt interzise sau batjocorite şi împotriva lor se porneşte un adevărat război.

Agenții acestei transformări au încercat transferul acestui model bolşevic de societate şi în țările ocupate de sovietici. În România, impunerea noului sistem social întâmpină rezistența unui popor creştin de două mii de ani, pentru care comunismul era perceput întâi de toate ca fiind ateu. Pentru a de-creştina poporul român sunt puse în aplicare toate metodele utilizate în URSS.

Într-o primă etapă toţi autorii religioşi sunt interzişi. Poezia de filon creştin este "denunţată" ca fiind periculoasă pentru noul regim, întrucât este "mistică". Mii de preoţi, teologi, gânditori religioşi sunt aruncaţi în închisori. Într-una dintre ediţiile indexului este trecut pe listă un acatist al cărui autor era Sandu Tudor (unul dintre membrii grupului de rezistenţă spirituală de la mănăstirea Antim) – avem iată un document care interzice rugăciunea. Pentru că metodele puse în aplicare nu aduceau rezultate (dimpotrivă, închisorile "produceau" mai mult efecte contrare celor aşteptate, viaţa religioasă se dovedea a fi mai intensă în închisori, preoţii arestaţi oficiau liturghii, spovedeau şi împărtăşeau, mulţi se converteau, compun, memorează şi transmit noua poezie religioasă care îi întăreşte în a nu-şi lepăda credinţa şi a accepta orice tortură, precum martirii); ca urmare a numeroase rapoarte interne ale supraveghetorilor din închisori care ajung la comisarii bolşevici, în care aceste lucruri sunt "denunţate", este în cele din urmă gândit în laboratoarele bolşevice un experiment diabolic, fenomenul reeducaţional de la închisoarea Piteşti. Tortura fizică este amplificată, nu cunoaşte limite, dar ţinta experimentului este acum nu atât distrugerea fizică sau obţinerea de noi informaţii, ci de a smulge pe Dumnezeu din om şi de a pune capăt *martirizării* deţinuţilor politici. Simbolurile creştine sunt batjocorite, sunt organizate liturghii întoarse.

Acest experiment ne arată că ateizarea ar fi echivalat cu o inversare a omului în datele lui esenţiale.

În afara închisorii, metodele folosite în educaţia comunistă şi ateistă sunt, în planul agresiunii simbolurilor, la fel de agresive. Este ilustrativă "poezia" "Legământul"(Mircea Avram), scrisă la moartea lui Stalin: "Şi nu mi-ai spus nici "bună dimineaţa",/-"Tăticule, e drept, e-adevărat?"/ Şi două lacrimi calde-au lunecat/ Din ochii ei cuminţi, scăldându-i faţa.(...)/Tăcută şi-a plecat atunci căpşorul şi l-a ascuns la pieptu-mi sughiţând.../Şi ud, de-atâta plânset, obrăjorul/L-a ridicat din nou spre mine: "Când?"/- Aseară, draga mea... aseară...Lasă.../Ce pionieră-mi eşti tu dacă plângi?! Cum ai să lupţi ca viaţa luminoasă/ S-o aperi de duşmani - şi să-i înfrângi?!(...)/ Durerea-n cleşte inima ne-o strânge.../ Dar ştii, chiar Stalin ne-nvăţa/ Că noi nu avem dreptul de a plânge, Ci datoriaveşnic de-a lupta!/(...)Cravata şi-a-ndreptat-o şi, tăcută, Cu toată palma genele şi-a şters.../Şi-ntre sprâncene-i tremura o cută/ Ca

umbrele tristeții într-un vers.../Privirea hotărâtă, toată fața,/Spre chipul lui din cadră şi-andreptat:/-"Tăticule, promit, ca toată viața/Să fiu aşa cum Stalin ne-a-nvățat!"(reprodusă în lucrarea Ana Sălăjan, "Literatura în totalitarism. 1952-1953", Ed. Thausib, Sibiu, 1995, p.251-252). Manipularea unor sentimente duioase, - ale unui copil – pentru un părinte identificat cu dictatorul al cărui chip înlocuieşte chiar sfinții din icoane şi care este deci oferit drept model în formarea noilor generații sunt doar câteva metode din registrul agresiv al ateizării bolşevice.

Ulterior acestei etape, - în care în centrul sistemului de propagandă stă preocuparea de a oferi modele de oameni noi (comunişti) cel mai adesea din URSS - se trece la invocarea argumentului "ştiințific" în încercarea de ateizare pe calea "convingerii" dar şi prin afirmarea unei "spiritualități" fără Dumnezeu. Astfel, în 1988 este tradusă în limba română lucrarea savantului sovietic V.N. Şerdakov, *Iluzia binelui. Valorile morale şi credința religioasă* (Ed. Politică, Bucureşti, 1988) în care argumentele ştiințifice sunt îmbinate cu deconstruirea sacralității ritualurilor creştine şi a Sfintelor Taine (Împărtăşirea, Spovedania, Botezul). Se afirmă că omul ar avea printre nevoile sale şi pe cea de viață spirituală, de aceea, "pentru a putea îndepărta religia, în adevăratul înțeles al cuvântului, trebuie să te ridici deasupra ei. Aceasta presupune o intensă activitate spirituală", însă "din domeniul trecutului trebuie preluate doar rezultatele utile. Ce interes ar putea prezenta rătăcirile depăşite sau iluziile perimate? Oare nu e destul să cunoşti ultimele rezultate ale ştiinței contemporane? Nu!" Este importantă şi experiența spirituală a trecutului, doar că ea trebuie curățată de "iluziile religioase."

Totuşi, după 45 de ani de ateizare agresivă, în toate statele din fostul lagăr sovietic (şi în fosta URSS, după 75 de ani), încă de la primele sondaje care s-au făcut după prăbuşirea comunismului s-a constatat că cei care se declară "atei" reprezintă un procent neaşteptat de mic (în România sub 1%).

Întemeierea unei noi etici, socialiste, baza noilor relații sociale. Codul principiilor şi normelor muncii şi vieții comuniştilor, ale eticii şi echității socialiste

În cadrul proiectului de formare a omului nou, la Congresul al XI-lea al PCR este adoptat un document intitulat *Codul principiilor şi normelor muncii şi*

vieții comuniştilor, ale eticii şi echității socialiste[123]. Afirmând că "Partidul Comunist Român acordă o atenție primordială făuririi unui om nou, cu o conştiință înaintată şi înalte trăsături morale, promovării unor raporturi noi între oameni, afirmării depline în toate sferele vieții sociale a principiilor eticii şi echității socialiste", Codul stabileşte că relațiile sociale din societatea socialistă sunt caracterizate de *lichidarea exploatăriicapitaliste, a inegalității sociale şi naționale; "ele se bazează pe proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție, pe principiile de repartiție socialistă, pe egalitate şi dreptate socială, pe țelul comun al făuririi bunăstării şi fericirii întregului popor"*[124]

Înlăturarea proprietății private este un pas important în întemeierea unor noi raporturi umane, lipsite de inegalitate şi exploatare. Dar această măsură nu este suficientă, întrucât vechile moravuri burgheze continuă să se manifeste, cum spunea Nicolae Ceauşescu: în primul rând prin atitudinea față de propiretatea socialistă; furturile, delapidările, sustragerile de orice fel lovesc în interesele tuturor oamenilor muncii" şi "sunt acte ostile construcției socialiste, de aceea trebuie considerate, aşa cum spunea Lenin, ca acte contrarevoluționare."

Dintre *datoriile* omului în societatea socialistă *Codul…*menționează

- a servi cu credință cauza partidului, poporului, înfăptuirea Propgramului Partidului Comunist de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism;

- să-şi însuşească materialismul dialectic şi istoric – concepția revoluționară despre lume şi viață a proletariatului, Programul PCR, care de fapt este "aplicarea creatoare a marxist-leninismului la condițiile concret-istorice ale țării noastre."[125]

- să-şi îndeplinească "fără şovăială sarcinile de partid"

- să respecte "disciplina de partid"

- să apere "ca lumina ochilor unitatea de monolit a partidului"

- "să apere secretul de partid şi de stat"[126]

---

[123] *Codul principiilor şi normelor muncii şi vieţii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste,* Editura politică, Bucureşti, 1974.
[124] *Codul…*, p. 5-6.
[125] Ibidem, p. 8.
[126] Ibidem.

"Grija pentru om", "ridicarea continuă a nivelului de trai". Umanismul socialist

O linie de continuitate în justificarea oricăror măsuri politice sau economice a constituit-o de-a lungul regimului comunist argumentul conform căruia în noua societate, în tot ce se întreprinde, este vizat omul.

"O deosebită atenţie trebuie să acorde organele de partid educării activului de partid şi de stat în spiritul politicii profund umaniste a partidului nostru, politică pătrunsă de grija faţă de om (...)"[127], susţinea Ceauşescu într-una din cuvântările sale.

Conform doctrinei oficiale, spre deosebire de regimurile anterioare, omul epocii socialiste şi comuniste urma să se înalţe pe cele mai înalte culmi de progres, de împlinire a celor mai înalte aspiraţii omeneşti ş.a.m.d. – noi ştim însă că lucrurile erau departe de a sta aşa şi că puţini oameni – dat fiind modul lor concret de viaţă, erau dispuşi să creadă că ceea ce spunea propaganda oficială şi ceea ce trăiesc ei are vreo legătură. Am putea desigur în continuare să reconstituim întreaga arhitectonică instituţională de propagandă a regimului (sistemul de propagandă) pusă în slujba creării unui om nou: înregimentarea de la cea mai fragedă vârstă într-o organizaţie, şedinţele de îndoctrinare, toate *mediile reeducaţionale*... Întrebarea este: au creat aceste metode un om nou?

Într-o lucrare apărută în 2000, în care mai mulţi "antropologi occidentali în Europa de Est" (acesta este chiar subtitlul cărţii) se exprimă – ca antropologi - asupra socialismului şi epocii ce i-a urmat (tranziţie sau post-socialism) am găsit acest enunţ ce mi s-a părut rezonabil ca ipoteză de lucru: "Mulţi est europeni au respins cu tărie regimurile în care trăiesc, la fel de tranşant cum au făcut-o şi înainte de 1989. A existat de asemenea şi un număr considerabil de oameni care şi-au oferit sprijinul pe de-a-ntregul socialiştilor care deţineau puterea, *dar în majoritatea ţărilor, aproape permanent, oamenii cei mai simpli şi mai obişnuiţi au tratat sistemul impus ca pe un dat, s-au adaptat la el şi şi-au văzut de viaţă, fără să se înroleze în Partidul Comunist sau în vreun grup*

[127] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, Bucureşti, Ed.Politică, 1972, p. 188.

dizident. Cu alte cuvinte au "ieşit la liman", la fel cum fac oamenii de obicei şi în alte tipuri de societăţi."[128](s.n., C.B.)

Oamenii din Est au avut ocazia să experimenteze strategii de viaţă şi alternative şi chiar "libertatea de a trăi în afara sistemului în care se află fizic".[129]

Poate ar fi mai corect să ne întrebăm cât din schimbarea totala a omului sub comunism este schimbarea intentionata prin doctrina / a avut loc în directia trasata de doctrina vs cat din aceasta transformare a omului sub comunism este datorata schimbarii globale a societatii romanesti în directia unei "modernizari întarziate", efectul indirect al industrializarii, deruralizarii, urbanizarii.

O antropologie a comunismului n-ar fi posibilă şi nici îndreptăţită dacă regimul însuşi n-r fi urmărit să *transforme omul*. Ideea unui *om nou*, după model *comunist*, apare nu doar ca intenţie şi obiectiv în documentele oficiale comuniste, la nivel ideologic, ci şi la nivel factual, acţional pe de o parte în manipularea propandistică excesivă prim media, pe de altă parte prin instituţionalizarea - cu întreaga logistică adiacentă, programe şcolare, manuale, dicţionare, etc. educaţiei comuniste în cadrul învăţământului obligatoriu. Totuşi, obiectivul *creării omului nou de tipar comunist* nu a fost niciunde mai violent pus în aplicare ca în experimentul reeducării iniţiat în puşcăriile comuniste din România.

Procesul creării unui om *de tip nou* pare să fi fost urmărit de la formă spre fond, în sensul că laboratoarele Moscovei au realizat cu timpul că omul comunist nu există dacă transformarea nu are loc şi în *interior*. Declaraţia de adeziune nu înseamnă automat şi convingerea interioară; posesorul unui carnet de partid nu este automat şi un comunist adevărat.

În analizele post-comuniste se vorbeşte adesea despre formarea omului nou al epocii comuniste fără a se ţine seamă de subiectul însuşi al acestui experiment, de strategiile sale de interacţiune cu un regim pentru care, vorbind de cea mai mare parte a societăţii, nu se poate spune că tercerea la acest regim a fost o opţiune liberă.

Alţi autori, chiar sociologi, par insuficient avizaţi asupra chestiunii duratei istorice necesare unei schimbări semnificative a tipului de personalitate

---

[128] p.106.
[129] apud ibidem.

umană. Schimbările bruşte sunt superficiale, deci reversibile, avertiza E. Durkheim, schimbări cu adevărat ireversibile în structura tipului uman apar doar ca efecte cumulate ale unor procese antrenate în durata lungă a istoriei, or nu este cazul celor 45 de ani de comunism în cazul României.

Eşecul acestor abordări în a da un răspuns satisfăcător întrebării fundamentale – dacă a schimbat comunismul omul şi în ce sens, este semn că această evaluare nu este deloc simplă şi impune conlucrarea dintre istoria politică şi alte ştiințe politice, tema constituind o reală provocare îndeosebi pentru antropologia politică.

Abordând omul ca ființă integrată culturii sale, antropo-logica ne permite să definim comunismul, mai mult decât o ideologie, un sistem social sau un regim politic, drept un complex de procese deculturative. Este semnificativ în acest sens faptul că mecanismele puse în joc în laboratorul de transformare a omului de la Piteşti refac drumul ființei umane în formarea personalității – dar în sens invers. Pentru a deveni comunist, el trebuie extras referențialelor sale esențiale, legăturilor sale primordiale: religia, familia, patria, tradițiile, obiceiurile, modul de viață, viziunea asupra lumii conservată în aceste tradiții şi moduri de viață.

Maniera de a stabili cine poate intra în noua societate şi cine nu, cine urmează a traversa un purgatoriu şi cine trebuie să fie definitiv eliminat, trimite la analiza pe care o face Foucault practicilor disciplinare ale societății (ce se făcea în diverse epoci şi culturi cu nebunii, cu delicvenții sau cu bolnavii). În "A supraveghea şi a pedepsi" Foucault analizează relațiile de putere înțelese ca „procedee şi tehnici care sunt folosite în anumite contexte instituționale pentru a acționa asupra comportamentului indivizilor; pentru a le forma, dirija şi modifica felul de a se conduce, pentru a impune diverse scopuri inacțiunii lor sau a o înscrie în strategii de ansamblu." (*A supraveghea şi a pedepsi,* Bucureşti, Humanitas, 1997). Aşa cum delicventul este produsul instituției care instrumentează ordinea, care n-ar avea suport dacă nu ar exista delicvenții, în acelaşi mod *deținutul politic* este produsul unei suite de instituții (totale)special create pentru a produce efectiv o nouă ordine şi o nouă societate, un nou sistem social. Puterea devine efectivă ca putere de a stabili cine este "vinovat" fără drept de apel: v. formulările din Convenția de armistițiu "vinovați de

dezastrul țării" sau "criminal de război", evident, insuficient operaționalizate în textul documentului, pentru ca sub această etichetă să poată intra cât mai mulți indezirabili; aceştia urmează a fi supravegheați, diferențiați, ierarhizați după gradul de abatere, excluşi – dacă se abat de la norma noii societăți. Obiectivarea subiectului se produce prin tehnica dezvăluirii publice a adevărului despre X ("Cine este X de fapt") – aşa-numita "de-mascare". O lectură prin viziunea lui Foucault asupra societății disciplinare ne permite efectiv o înțelegere a mecanismelor puse în joc pentru întemeierea unei noi societăți.

Dar nu este oare această viziune unilaterală? Nu se rezumă această înțelegere pe care ne-o oferă Foucault la a repeta că învingătorul ia totul, el scrie şi rescrie istoria, el stabileşte cine va fi integrat şi cine va fi exclus; nu repetăm prea des că cel care exercită puterea defineşte situațiile şi condițiile de acțiune etc.? Nu privim oare prea mult spre gesturile învingătorului şi nu înseamnă că prin aceasta noi îi preluăm şi validăm perspectiva sa asupra celor învinşi?

Se poate argumenta că din abordarea totalitaristă asupra comunismului lipseşte tocmai individul integrat culturii sale: sistemul nu poate fi adecvat explicat doar prin ceea ce erau sau făceau elitele, o nomenclatură politică. Cum spune un analist, monolitismul sistemului era doar o fațadă, în spatele căreia, o societate, şi în cazul sistemului sovietic, mai multe societăți, dezvoltau propria lor dinamică, influențând oarecum centrul.

Ce s-a întâmplat de fapt cu omul sub comunism? A devenit întreaga societate un spațiu disciplinar, o instituție de tip închis, unde nu mai există nici o opțiune din partea subiectului, unde câmpul de acțiune este prescris în totalitate?

La prima vedere, tehnologia concentraționară şi în afara închisorii sistemul de propagandă par a fi eficiente în a modela prin violență şi uzând de formele cele mai aberante de tortură, un nou chip uman, cu noi atitudini, noi comportamente; denunțul şi autodenunțul, demascarea interioară şi exterioară permiteau practic ca subiecții să fi fost nu atât cunoscuți în totalitate, cât expuşi în totalitate, ceea ce ar fi însemnat un control total asupra lor. Creierele astfel spălate de memoria, coerența şi sensul acțiunilor ar arăta ca o cutie goală

căreia i se introduc apoi conținuturi noi. La capătul acestui proces ar apărea mulțimile productive şi docile, alfabetizate, dar şi atomizate, omogenizate şi modelate astfel încât pot suporta orice: colectivizarea agriculturii, industrializarea forțată, plata datoriei externe, ateizarea, sistematizarea rurală etc. şi incapabile a mai opune o minimă rezistență.

Dar cât valorează conformarea şi ataşamentul unor indivizi agonizați sub tortură, în închisoare, sau, în afara închisorii, înscrierea unor intelectuali în ARLUS pentru a nu se expune "vânătorii de vrăjitoare"? Sau înscrierea în colectiv a unui țăran sub diverse presiuni? Au aceste comportamente sub presiune, sub violență, deci silnice, semnificația unei veritabile transformări a omului? Nu ar trebui asimilate categoriei rene-girard-iene a mimeticului? Unele dintre atitudinile prea uşor taxate drept *colaboraționism* n-ar trebui cumva considerate nu atât cedări, ci dimpotrivă, *strategii de rezistență*?

Cu alte cuvinte, au obținut sistemele de propagandă comuniste, atât de puse la punct, atât de eficiente în aparență, mai mult decât un ataşament mimetic al oamenilor?

Alte dificultăți în a discuta despre omul nou le întâmpinăm atunci când trebuie să-l identificăm. Dacă acest om există, a fost creat de sistemele comuniste, cine ar putea fi: torționarul, ultrareeducatul, nomenclatura politică, ideologul, propagandistul, membrul CAP sau muncitorul din uzină? Dar am putea stabili că aceştia se apropie măcar de modelul de om comunist, când între discursul lor, comportamentul şi conținuturile de conştiință nu putem identifica o coerență?

Poate că ar fi mai prudent să enunțăm doar că, sub comunism, a avut loc *o schimbare,* dar nu în sensul idealului definit de doctrina comunistă, ci o schimbare concretizată mai degrabă în apariția unor tipuri sociale noi, cum este spre exemplu navetistul, tipul social marginal, nici țăran, nici orăşean, care nu mai aparține culturii tradiționale a satului, dar nu este nici integrat celei urbane.

Aceste procese de schimbare sunt asimilate de unii autori unei intrări forțate în modernitate a unei societăți întârziate în această direcție. Făcând abstracție de tributul în vieți omeneşti, unii autori apreciază că efectul cumulat al acestor procese poate da o rezultantă pozitivă, echivalent unui proces de

modernizare a societății. Această cale de interpretare nu poate însă fi considerată legitimă.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ:

C. Millon-Delsol, *Ideile politice ale secolului XX,* trad. V. Boari, Polirom, Iaşi, 2002.
Robert C.Tucker, *The Marxian Revolutionary Idea,* Norton Library, 1969.
K. Marx, Fr. Engels, *Manifestul Partidului Comunist,* Ed. Nemira, 1998.
Ivor Poter, *Operaţiunea "Autonomous",* Humanitas, Bucureşti, 1991.
Stelian Neagoe, *Istoria politică a României,* Ed. Machiavelli, Bucureşti, 1996.
L. Marcou, *Stalin – vie privee,* Calman-Levy, Paris, 1996, apud L. Betea, *Psihologie politică. Individ, lider, mulţime în regimul comunist,* Polirom, 2001.
Colecţiile *Scânteia* şi *România liberă,* 1944-1946.
I. Chiper, F. Constantiniu, A. Pop, *Sovietizarea României. Percepţii anglo-americane(1944-1947),* Iconica, Bucureşti, 1993.
Enciclopedia istoriei politice a României, colectiv de autori sub red. Stelian Neagoe, Editura Institutului de Ştiinţe Politice şi Relaţii Internaţionale, Bucureşti, 2003.
Miron Constantinescu, *Concepţia partidului proletariatului asupra lumii şi istoriei,* Ed. Partidului Muncitoresc Român, 1949.
D. Volkogonov, *Troţki, eternul radical*, Lider, Bucureşti, 1998.
Ştiinţă, religie, societate, Ed. Politică, Bucureşti, 1971, p.488.
Probleme fundamentale ale educaţiei revoluţionare patriotice, socialiste a maselor, ale activităţii politico-ideologice a PCR, . Teze şi bibliografii, Editat de Secţia de propagandă a CC al PCR, Bucureşti, 1980.
I. Bădescu, M. Ungheanu, coord., *Enciclopedia valorilor reprimate. Războiul împotriva culturii române (1944-1999)* (I-II), Editura Prohumanitate, Bucureşti, 2000.
Consiliile de judecată tovărăşească. Ce sunt şi cum funcţionează ele, Ed. Consiliului Central al Sindicatelor, 1953.
J. Borella, "Criza simbolismului religios", Ed. Institutului European, Iaşi, 1995.
V.I.Lenin, *Despre religie,* Ed. Politică, Bucureşti, 1959.
Codul principiilor şi normelor muncii şi vieţii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste, Editura politică, Bucureşti, 1974.
Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate,* vol. 1-33, Bucureşti, Ed.Politică, 1972.

RITUL ŞI LEGĂTURILE RITUALICE

Ritul. Consacrarea/Valorificarea culturală a timpului

Durkheim

Mircea Eliade

Filosoful Vasile Băncilă lega tema sărbătorii de problema mai profundă a sensului vieții.

Preocupările sale *filosofice* în vederea elaborării unei teorii *generale* a sărbătorii l-au condus la ideea "omului sărbătoresc", adică de ființă având "conştiința realității însemnificate", a timpului semnificativ, a cărui curgere nu este omogenă, mereu aceeaşi. Omul este capabil de a re-trăi periodic evenimentele esențiale, kairotice ale grupului său. Sărbătoarea fiind un fapt cultural universal, o teorie a omului ca om sărbătoresc este îndreptățită: a trăi timpul ca timp esențial ar putea fi una dintre trăsăturile definitorii ale omului, ale uman-ității omului.

Eseul "*Pedagogia sărbătorii*"[130], apărut pentru prima dată în "*Almanahul şcolii primare şi al familiei pe anul şccolar 1936-1937"(* p. 64-74) este, după cum sugerează chiar filosoful, un *tratat* de *pegdagogie* întemeiată pe o *metafizică a sărbătorii.* Iată ce este, din acest punct de vedere, filosofic, *sărbătoarea*: este "ideea devenită organică, permanentă, că realitatea universală nu este absurdă ori neutră, ci ordonată şi plină de semnficații de valoare"; iar din punct de vedere practic: "e tendința – total lipsită de element demonstrativ – de înfrățire cu sensul lucrurilor, cu voința realității generale, cu lumina revelațiilor, pe cari din când în când ni le hărăzeşte oceanul de taină şi de spirit al invizibilului veşnic, cu tot ceea ce înțelepciunea divină şi legile ei au introdus ca armonie şi rost în viață şi lucruri."

Toate aspectele pe care V. Băncilă le analizează în legătură cu "reforma calendarului" din 1924 trebuie luate din nou în discuție astăzi, după ce peste societatea românească a trecut "tăvălugul" comunismului. }n prelungirea analizelor sale asupra *declinului sărbătorii* început în zorii modernității ne putem da seama că procesul a atins în Răsărit o culme în programul ateizării comuniste a societății. "Furtul" religiei şi al

---

130 Volumul "Duhul sărbătorii" Editura Anastasia, (Colecția *Filosofia creştină*, Bucureşti, 1996)

sărbătorilor poporului român de care vorbea atunci Vasile Băncilă, s-a făcut de astă dată pe considerente strict politice şi de proporţii pe care probabil nu suntem încă în măsură să le evaluăm. Calendarul zilelor de muncă nu ținea seamă de sărbătorile religioase; diverse "munci voluntare" erau programate chiar duminica în timpul Liturghiei. Consecințele erau vizate programatic: o devalorizare a sensului sărbătorilor religioase – şi, în cele din urmă devalorizarea generală a *sensului* existenței – şi investirea cu sens a altor *sărbători*, cu conținut politico-ideologic. Aveam practic de-a face cu o nouă "reformă a calendarului", prin care sărbătorile autentice aveau să fie înlocuite cu un *alt fel* de "sărbători": 23 august, 1 mai - ziua internațională a muncii (una dintre sărbătorile importante ale comunismului internaționalist), 8 mai - crearea p.c.r., 7 ianuarie, 26 ianuarie - zilele aniversare ale "conducătorilor iubiți"etc. etc.

Astfel că nu putem vorbi despre o reală *însănătoşire* a societății româneşti, fără a-i reda adevăratele sale direcții sufleteşti - de care cu bună ştiință a fost îndepărtat în trecutul său recent: a-i reda adică ceea ce i-a fost "furat" – credința, sărbătorile, datinile, tradiția sa culturală – şi odată cu acestea, sentimentul existenței pline de sens.

Analizele de o rară finețe întreprinse de prestigiosul filosof român în eseurile şi studiile pe această temă (*Reforma calendarului, Duhul sărbătorii* - studiul care dă şi titlul volumului, *Declinul sărbătorii*) întemeiază pe drept cuvânt o *Pedagogie a sărbătorii* ale cărei principii formative se vădesc extrem de necesare astăzi. Programele educative vor fi cu adevărat instrumente ale procesului de însănătoşire a societății româneşti post-comuniste dacă îşi vor apropria *principiile modului formativ al sărbătorii*, pe care le enumerăm doar în parte: reinițierea în semnificația sărbătorilor religioase (care au "cea mai mare potență festivă") va fi începutul apropierii de credință; cunoaşterea sărbătorilor tradiționale ale poporului va reînnoda legătura cu comunitatea de tradiție; cunoaşterea şi reinvestirea cu sens a adevăratelor noastre sărbători naționale va fundamenta un autentic ataşament național.

Pedagogia sărbătorii este de aceea un tratat de cea mai stringentă actualitate, căci se adresează omului posrcomunist chemat să-şi recapete "conştiința realității însemnificate".

Timpul sărbătorii suspendă viața obişnuită

Timpul social şi timpul cultural I.Bădescu "Timp şi cultură"

Blaga "Farsa originalitatii", in Contemporanul, nr.45, 1962

p.7."Unul dintre apologetii sai, Vasile Bancila..." Paul P Drogeanu "Practica fericirii. Fragmente despre sarbatoresc"Ed.Emin.,1985,Buc.

Teorii Georges Dumezil Karl Kereny Roger Caillois Ion Goian in "Ratiune si credinta"

Jean Cazeneuve "La fete" in "L'Ethnologie", Lib Larousse, Oparis 1967.

Anii '30 Johan Huizinga, Karl Kereny, Now Wesen des Festes in Paidenma Mitteilungen zur Kulturkunde, I, Hoft,2, 1938,p.63

Marcel Granet Fetes et chansons anciennes de la Chine, 2-eme edition, Paris, Librain Ernest, Laroux,1929

"Vorbeste despre o ştiință a sarbatorii si despre gravitatea ei in conceperea cadrului filosofic ale existentei, atunci cand leaga desfasurarea sarbatorilor de primavara antice extrem-orientale de notiunile supreme ale Yin-Yang-ului"

1938"In multe privinte anul 1938 este decisiv pentru conturarea nu numai a notiunii de sarbatoresc ci a unui intreg arsenal de proceduri concentrate mai inainte sau mai apoi spre esenta sarbatorii. Huizinga arata ca desi cuprinde manifestari ce nu-I sunt specifice, intregul sarbatoresc isi pune o amprenta originala asupra actiunilor umane, *suspendand viata obisnuita,* metamorfozand-o, ridicand-o la alte potente.

El considera ca ideile lui Kereny despre sarbatoare, ca notiune de cultura, constituie o largire a premiselor lui Homo ludens si astfel facea trecea spre o trepta mai complexa a umanitatii, un posibil om sarbatoresc."

"Cu un an inaintea acestor deschizatori europeni de drumuri pentru tot ce va constitui pana azi calea stiintei despre sarbatoare, Vasile Bancila publica eseul triadic despre Duhul Declinul si Pedagogia sarbatorii". Filosoful roman trasa, inaintea acestor celebri istorici si psihologi ai culturii, cele trei mari teme ale meditatiei heortologice si anume semnificatia aparte, eficacitatea axiologica si existentiala originala si nostalgia provocata de posibila uitare a sensului originar specific sarbatorii (p.14)

Studiu de caz: "Uitarea" ritualurilor şi problema sensului vieţii. Spre o antropologie aplicată problemelor omului contemporan

Lumea în care trăim este periodic evaluată, sub diverse aspecte. Acest gen de analiză poartă diferite denumiri: Le Monde – Edition editează un bilanț economic şi social al lumii: *mondoscopie* (v. Alain Geledan, *Mondoscopie. Le bilan economique et social du monde* 1973-1996, Le Monde-Edition, Paris, 1997). Decouverte ne propune o analiză a "stării lumii", aspectele analizate incluzând starea relațiilor internaționale, a economiei mondiale, precum şi un bilanț pe 225 țări(v.*"L'Etat du monde. Annuaire economique geopolitique mondial"*, Decouverte, Paris, 2001); periodic în Franța sunt publicate cunoscutele rapoarte *Francoscopie,* care includ evaluări ale unor domenii dintre cele mai diverse - de la cel al vieții de familie, sistemului de sănătate, la cel al religiozității etc. În România au apărut evaluări ale *stării națiunii,* sau *stării societății româneşti* în diferite momente de bilanț(5 sau 10 ani de "tranziție" etc.).

Nici evaluări ale stării lumii din punct de vedere *spiritual* nu au întârziat să apară. Pornind de la date ale cercetării sistemelor de valori, ale stării culturii, religiei, educației, ale mesajelor mass-media, dar şi indicatori economici, demografici, politici sau ai stării de infracționalitate, aceste evaluări evidențiază sau intuiesc un simptom sau altul care ar putea fi semn că este afectată însăşi ordinea spirituală a lumii.

Am putea spune, spre ilustrare, că o astfel de *noodiagnoză* realizează profesorul universitar Th. De Knonik în lucrarea . Arătându-şi îngrijorarea față de manifestarea în lumea contemporană a unui nou tip de ignoranță, caracterizată prin faptul că ceea ce "ştim" nu ne mai "ajută", Thomas de Konink face responsabilă această afecțiune profundă, de nivel spiritual, de multiplicarea *conduitelor de autodistrugere* – în care include o suită întreagă de comportamente de la fumat şi consum de droguri la violența în şcoli sau comportamentul suicidar propriu zis. Pentru a găsi adevăratele cauze ale multiplicării conduitelor de autodistrugere, spune el, trebuie să realizăm o diagnoză profundă a societăților în care trăim, în care asistăm în primul rând la un fenomen de prăbuşire a vieții cultural-spirituale. Omul necultivat, care nu

mai are bucuria vieții cultural-spirituale este uşor absorbit în subculturi. Mai putem vorbi de cultură, se întreabă autorul, de trăirea culturii, care înseamnă în primul rând cultivarea bogăției sensului vieții, "în fața ascensiunii, în societățile noastre de relativă opulență materială, mai ales în America de Nord şi în Europa, a fenomenului de autodistrugere, şi la persoanele în vârstă, desigur, dar în special la tineri – drogul, violența, criminalitatea, panoplia de comportamente cu simbolică suicidară, sau pur şi simplu suicidul în sensul literal al termenului – ce plătesc astfel cu prețul vieții pentru o societate cadaverică, lipsită de idealuri, pentru care nu e drept să fie ei cei blamați?"

Într-adevăr, lipsa investiției în cultură şi educație duce la fenomene care necesită apoi un cost mult mai ridicat pentru a putea fi stăvilite. Ceea ce semeni, aceea vei şi culege, spune înțelepciunea populară. "Cultivăm" de fapt, de mai multe secole, în noile generații, o viziune despre lume care conduce ea însăşi la conduite de autodistrugere. Nu am contribuit chiar noi, cu ştiința noastră, la "golirea de sens a lumii", se întreabă retoric Th. De Konink, amintindu-şi de cuvintele lui Husserl din *Criza ştiințelor europene:* "În tristețea vieții noastre – aşa auzim pretutindeni – ştiința aceasta nu ne spune nimic. Problemele pe care ea le exclude din principiu sunt tocmai problemele cele mai arzătoare în epoca noastră nefericită pentru o omenire abandonată capriciilor destinului: sunt problemele ce vizează sensul ori lipsa de sens a întregii existențe umane."[131]

Într-adevăr, ştiințele progresează continuu şi totuşi în societățile noastre contemporane asta pare să nu ajute prea mult, dimpotrivă, societățile noastre"depresive"(T. Anatrella) au o nevoie crescândă de terapeuți. "Vidul (…), ne spune Th. De Konink în diagnoza sa, pare dublu – afectiv şi intelectual totodată, generând plictiseală, o carență profundă de motivație, exacerbată printr-o cultură narcisistă, unde ne contemplăm după bunul plac în iluzie şi fantasmagorie; nişte "idoli" țin locul modelelor de existență, idoli precum actrița sau actorul (în greacă: *hypocritos*) a căror meserie contă tocmai în a nu fi ei înşişi, în a părea că sunt unul sau altul (…)(Nimeni nu neagă faptul că, altfel, ei pot fi oameni extraordinari.) Regăsim aici una din sursele majore şi evidente

---

[131] Ed. Husserl, *La crise des sciences europenes et la phenomenologie trancendentale,* (trad.fr. 1976), p.10, apud Th. De Konink, op.cit., p.

ale violenței din şcoală. Raoul Vaneigem observă pe drept cuvânt: "Plictiseala dă naştere violenței". Tot aşa, după cum ne dezvăluie Marc Auge, "«noile tehnici din domeniul comunicării şi al imaginii fac ca raportul cu celălalt să devină din ce în ce mai abstract (...) Substituirea medierilor prin media conține astfel în sine o posibilă violență.»"[132] Trăim într-o societate în care informația nu lipseşte, dimpotrivă, este supraabundentă, ne covârşeşte, ca şi supraabundența canalelor media; ceea ce lipseşte este altceva: *informația care formează*. Există chiar prea multă *informație care deformează,* atât în mass-media, cât şi în programele educaționale. Ceea ce îi aminteşte profesorului de Konink de cuvintele lui Ch. Dickens: într-adevăr, dacă pe medicul care greşeşte (şi procedurile sale agravează starea pacientului în loc să i-o îmbunătățească) îl aşteaptă tribunalul, de ce toate aceste surse (canale media sau sisteme educaționale) care aduc atingere însăşi *trăirii vieții cu sens,* nu merită un tratament asemănător?

Diagnoza lui de Konink aminteşte de o analiză mai veche şi atât de actuală – pe care nu putem decât să o invocăm aici, a unui gânditor român interbelic, Vasile Băncilă, a cărui represiune şi interdicție sub regimul comunist a făcut ca opera şi ideile sale să fie din păcate prea puțin dezbătute. El vorbea despre omul modern care a pierdut sentimentul trăirii cu sens a vieții pentru că a pierdut de fapt modelul trăirii *timpului maxim încărcat cu sens*, cel al trăirii sărbătorii. În viziunea sociologiei creştine a lui Vasile Băncilă şi de care avem, iată, atâta nevoie pentru a înțelege şi diagnostica lumea noastră, sărbătoarea avea o funcție educativă, aceea de a cultiva viața cu sens, pentru că există, cum spune el, un "mod formativ al sărbătorii"[133]: în spiritul teoriei sale a "modului formativ al sărbătorii", omul poate *reînvăța trăirea vieții cu sens*, integrându-se timpului maxim încărcat cu sens al sărbătorii. Dacă descoperirea lui Băncilă - legătura dintre intensitatea trăirii sărbătorii şi sentimentul plinătății de sens a vieții – nu poate să ne mire la un gânditor creştin, diagnoza lui de Konink este cu totul surprinătoare pentru un universitar ocidental. A descoperi că probleme dintre cele mai diferite pe care le întâmpină societățile contemporane se datorează trăirii fără sens a vieții, experierii absurdului – înseamnă, mai mult

---

[132] Th. De Konink, op.cit., p. 23, iar lucrarea pe care o citează aparţinând lui M. Auge este "*La guerre des reves*", Paris, Seuil, 1997, pp. 28-29, v.ref. nota 12, p. 23 în lucrarea lui de Konink.
[133]

decât evidențierea unor simptome izolate, a determina profilul spiritual al unei unități sociale, înseamnă a lucra, în fundal cu postulate şi metode noologice.

Nu putem să trecem mai departe fără a sublinia cât de avansată era Şcoala Sociologică de la Bucureşti pe această cale a investigării sistematice, cu metodă a "fizionomiei spirituale"[134] a grupurilor umane – ca să folosim chiar sintagma acelor reprezentanți ai Şcolii care s-au ocupat special de elaborarea unei metodologii nooscopice de investigare a unei unități sociale. Este vorba de Ion Ionică - doctorand al lui Marcel Mauss la Paris şi Octav Iosif, desemnați să se ocupe de metodologia de cercetare a manifestărilor spirituale în *Îndrumările pentru monografiile sociologice* redactate în 1940 de un colectiv alcătuit din cei mai străluciți discipoli ai lui Dimitrie Gusti.

Propunându-şi să definească obiectul, problemele şi, în cele mai mici detalii, metodele, procedeele şi instrumentele de cercetare a manifestărilor spirituale ale unei societăți Ion Ionică şi colaboratorul său analizează mai întâi posibilitatea de cunoaştere a acestora, care este dată de *autonomia lor față de celelalte manifestări (economice, juridice, politice), dar şi față de cadrele sau condițiile de existență ale unei unități sociale date(autonomie reflectată şi în legea gustiană a întreitului paralelism care există între cadre şi manifestări, ca şi în interiorul cadrelor şi manifestărilor).* Din sistemul gustian al cadrelor şi manifestărilor, Ionică dezvoltă, putem spune, o *sociologie a manifestărilor spirituale*. În căutarea unei metode cât mai adecvate studiului manifestărilor spirituale ale unei societăți, în capitolul consacrat acestei teme în Îndrumarul pentru realizarea monografiilor sociologice Ion Ionică face mai întâi un excurs în istoria modului de a trata manifestările spirituale. Pentru Hegel, scrie el, „marile clase de fenomene apar la sfârşitul cursei dialectice a Ideii, când negațiunea spiritului subiectiv prin spiritul obiectiv (manifestat prin Drept, Moravuri şi Moralitate) se naşte spiritul absolut cu formele sale succesive: Artă, Religie, Filozofie, (…). În vremea noastră, acestă linie ideologică ajunge la moderna linie a sociologiei ştiinței (Soziologie des Wissens a lui Mannheim), alături de care trebuie să semnalăm, pentru acelaşi domeniu al sociologiei spirituale, sociologia culturii (Kultursoziologie a lui A. Weber) (…) Din Comte (…) s-a dezvoltat în Franța

[134] A se vedea în lucrarea D. Gusti, T. Herseni, *Îndrumări pentru monografiile sociologice*, Biblioteca ISR, Ed. Universității din Bucureşti, Bucureşti, 2002, cap. VI, *Manifestările spirituale*, elaborat de Ion Ionică şi Octav Iosif, p. 202-250; pentru sintagma "determinarea fizionomiei spirituale a satului", v. p.211 jos.

îndeosebi, interpretarea sociologică a cunoştinţei şi a valorilor spirituale (E. Durkheim, Levy Bruhl, H. Hubert, M. Mauss etc.)” (I. Ionică, 1940, pp. 202-203). Altă direcţie o constituie preocupările de istorie şi etnologie. Foustel de Coulanges de pildă susţinea că vechiul cult al strămoşilor este sursa Dreptului şi a Politicei, a ordinei private şi publice. În Germania s-a dezvoltat de asemenea o antropologie spirituală. Adolf Bastian cu a sa Elementargedanken und Volkergedanken sau W. Wundt cu celebrele cercetări în domeniul cunoscut sub numele Volkerpsychologie (limbă, mituri, artă...). Mai trebuie incluşi aici şi etnologii care au adus o contribuţie hotărâtoare, spune Ionică, pentru înţelegerea sociologică a diferitelor grupe de manifestări spirituale. Observăm că sunt luate în considerare două serii distincte de lucrări. Mai întâi avem de-a face cu lucrări care se preocupă de manifestările spirituale dintr-o societate sau alta sau din societate în general. În al doilea rând, este vorba de teorii care susţin rolul determinant al valorilor spirituale în societate (teorii de orientare spiritualistă). În cadrul noului domeniu pe care-l conturează cercetările din Şcoala lui Dimitrie Gusti, ele apar împreună pentru că sociologia manifestărilor spirituale are ca obiect de studiu manifestările spirituale ale unei societăţi – fiind ea însăşi o sociologie spiritualistă.

„Sociologia spirituală, spune Ionică, ca tendinţă generală explicativă, pune accentul pe realitatea spirituală a vieţii sociale” (p. 204). Iar în altă parte: „societatea apare sprijinindu-se pe realităţi spirituale” (ibidem.)

Care este obiectul de studiu al noului domeniu pe care-l defineşte discipolul profesorului Gusti, sociologia manifestărilor spirituale? De ce, dacă avem deja consacrate ramuri specializate pentru fiecare clasă de manifestări spirituale în parte – avem adică o sociologie a ştiinţei, o sociologie a artei, una a literaturii, a religiei etc. – mai este nevoie de o sociologie a manifestărilor spirituale? În afara lor, a acestor manifestări spirituale luate separat, spune Ionică, „se pune şi o problemă de ansamblu a vieţii spirituale totale a unei societăţi (...) Sociologia spirituală, considerată în ansamblu, aduec acest punct de vedere pe deasupra sociologiilor speciale ale religiei, moralei, artei, ştiinţei etc.” (p.207). În monografiile sociologice din comunităţile rurale de pildă, se urmăreşte recompunerea „unităţii structurale a vieţii spirituale săteşti” (p. 207). De ce este nevoie de o asemenea recompunere? Pentru că „manifestările spirituale se răspândesc, fără vreo aparentă legătură între ele, pe un larg câmp al vieţii

colective. Un cântec, o icoană, un joc, cunoştinţa unei constelaţii, reprezentările unor făpturi ca Măestrele, un descântec sau o judecată morală sunt tot atâtea puncte risipite pe multiplele direcţii ale vieţii spiritului, a căror înrudire nu apare cu evidenţă şi nici nu sugerează fazele unui proces unitar, asemănător celui economic" (p. 208). Toate aceste elemente disparate au în comun stări sufleteşti. Acestea generează atitudini spirituale de un anume tip ale grupurilor sau societăţilor. „Fie că e vorba de obiecte (icoană), de acţiuni sau reprezentări, manifestări ca acestea de mai sus ne înfăţişează, deopotrivă, o seamă de valori care par a avea centrul de viaţă în ele însele. Astfel se arată a fi trăsătura generală a menifestărilor spirituale" (p. 209). Aşa cum au gândit cercetarea manifestărilor spirituale discipolii lui Dimitrie Gusti, se întrevedea în sfârşit posibilitatea ca o serie de mari contribuţii teoretice în cercetarea poporului român – cum ar fi O viziune românească asupra lumii (Papadima), Dimensiunea românească a existenţei (Vulcănescu), Matricea stilistică a poporului român (Blaga) să poată fi supuse verificării. Cercetarea manifestărilor spirituale era prevăzut să cartografieze în cele din urmă ceea ce s-ar numi icoana lumii în viziunea poporului român.

Determinarea morfologiei spirituale sau fizionomiei spirituale a satului avea în vedere satructura totală a vieţii spirituale a unităţii sociale cercetate în legătură cu procesul de diferenţiere a valorilor astfel:

1. din punct de vedere sistematic – a) manifestările spirituale în ele însele; b)clasificarea în clase şi genuri mari.

2. punctul de vedere al marilor unităţi structurale. Dacă luăm de exemplu gospodăria ca unitate socială, se pot înfăţişa manifestările spirituale „ca izvorând din activitatea sa şi exprimând formele sale de echilibru" (pp. 212-213). Monografiştii aveau de urmărit, concret: decorarea casei, moralitatea domestică, credinţele şi riturile domestice, viaţa religioasă legată de biserică, cunoştinţele practice legate de bunul mers al gospodăriei ş.a.m.d.

3. manifestările spirituale în întregurile lor de viaţă. Cercetarea din această perspectivă avea rolul de a le fixa manifestărilor spirituale *funcţionalitatea lor pentru unitatea socială.* Riturile agrare se integrează organic în ansamblul muncii agricole, riturile pastorale, la fel. 2.unele şi altele fixează într-o societate climatul şi tonalitatea activităţii respective, ele dau formula de echilibru al acţiunii

grupului uman" (p. 214). Alte întreguri sunt cele ceremoniale: nunta, înmormântarea. „Aici iarăşi sunt prinse fapte spirituale în ansambluri semnificative pentru poziția întregii societăți".

Avem deci următoarele clase de valori: frumos, sfânt, bine, adevăr, subsumate categoriilor fundamentale ale vieții spirituale: arta, religia, morala, cunoştința, cunoaşterea, ştiința.

Planurile erau construite prin prisma a două momente: tehnic – înregistrarea manifestărilor spirituale, una câte una, trecerea lor în revistă, „tratarea tehnică a faptelor", spune Ionică; sociologic – integrarea socială a faptelor. „marile cadre ale cercetării în domeniul spiritual" (p. 216), urmau să fie: arta, religia şi zona infrareligioasă, morala (domestică, omorurile, lepădările, blăstămile), arta, limba.

Proiectul de cercetare alcătuit de discipolii lui Gusti prevedea inclusiv modul de tratare a datelor după culegerea lor din teren. Interpretarea datelor într-o cercetare de ansamblu a vieții spirituale avea să fie făcută în trei direcții:

- determinarea gradului de diferențiere, de autonomie a diverselor clase de valori spirituale (p. 218)
- realizarea tipologiilor diferite de spiritualitate după preponderențauneia sau alteia din categoriile de valori în întregul vieții spirituale. În acest sens „istoria, spune Ionică, ne dă exemple faimoase de societăți cu spiritualitate estetică speculativă: vechii greci, sau de societăți cu spiritualitate morală: societatea puritană etc."
- Determinarea stilului spiritual care ar fi propriu grupului social cercetat. Aşadar, după ce vom cerceta arta, morala, religia unui grup la un moment dat, suntem în măsură să desprindem „atitudini care sunt comune, care se confirmă de la un grup de manifestări spirituale la altul şi se leagă de ceea ce este mai intim în ansamblul spiritualității grupului: sensul atitudinii lui în fața vieții" (p. 219).

Datele mitologiei religioase, ca şi cele ale mitologiei naturale „stau alături în alcătuirea unei mari icoane a lumii. Pentru întregirea ei rămân aici două serii de întrebări, acelea ale începutului şi ale sfârşitului ei în legătură cu chestiunea generală privitoare la rostul omului şi la valoarea vieții" (p. 249).

Cercetarea manifestărilor spirituale a stat de asemenea în atenția unui alt

reprezentant proeminent al Şcolii de la Bucureşti, Mircea Vulcănescu; în urma campaniei monografice de la Goicea Mare (1925), va scrie „Câteva observații asupra vieții spirituale a sătenilor de la Goicea Mare”, iar după campania monografică de la Fundu Moldovei va ține la Institutul Social Român comunicarea *Realitatea spirituală în cercetarea monografică a societăților* (1929). Preocuparea specială pentru cunoaşterea manifestărilor spirituale ale unei comunități se încadrează (ca şi sociologia Şcolii de la Bucureşti), unei sociologii de orientare spiritualistă, interzisă de ideologia oficială comunistă. Ion Ionică, Mircea Vulcănescu au fost autori interzişi (ultimul a murit în detenția comunistă), după cum şi şeful Şcolii, Dimitrie Gusti, n-a putut fi multă vreme acceptat de cenzura comunistă pentru cele două mari idei de sorginte spiritualistă: *caracterul autonom al voinței sociale* şi *legea paralelismului.*

Fundamentele unei metodologii noologice de investigare a societății umane le aflăm examinate mai recent în lucrarea *Noologia Sistem de sociologie spiritualistă,* a profesorului Ilie Bădescu. Ca ştiință a ordinii spirituale a lumii noologia are propriile sale metode. Autorul *Noologiei* porneşte de la observația care ar putea părea surprinzătoare că, de altfel, în traiectul construcției sociologiei ca ştiință “calea” noologică a existat întotdeauna adesea fără a fi numită sau invocată. Durkheim foloseşte metoda sondajului pneumatologic atunci când descoperă în ruperea legăturii sociale adevărata cauză a sinuciderii egoiste, iar Max Weber o utilizează în examinarea factorilor care fac posibilă apariția capitalismul occidental dezvoltat.

SEMNIFICAŢIA SISTEMELOR DE INTERDICŢII (TABUURILE) ÎN ANTROPOLOGIA CULTURALĂ

"Nu te apropia aici, ci scoateți încălțămintea din picioarele tale, că locul pe care calci este pământ sfânt"(Ieşirea, 3, 5)

<u>Conceptul de tabu</u>

Deşi probabil vechi de când lumea în societățile unde a fost descoperit, termenul de tabu este relativ tânăr în lumea conceptelor ştiințifice. În 1777, căpitanul englez Cook, întâlnindu-se cu şefii insulei Tongatabu din Tonga, constată că aceştia "nu puteau nici să se aşeze, nici să mănânce, pentru că erau *tabu, "termen înzestrat cu un sens foarte larg, dar care însemna, în mod general, că ceva este interzis*"", după relatează Cook în memoriile călătoriilor sale.

Distingem aşadar între utilizarea termenului de către nativi şi generalizarea sa în limbajul etnografilor sau antropologilor. Distingem de asemenea între generalizarea termenului ca atare – datorată etnografilor - şi fenomenul pe care îl exprimă. Distincția o fac de altfel majoritatea specialiştilor consacrați ai temei tabuurilor, iar clarificarea termenului ne ajută să înțelegem de ce conceptul "sisteme de interdicții" este mai adecvat să exprime un fapt cultural universal cum sunt interdicțiile, prezent aşadar în toate culturile.

Folosirea termenului *tabu* are o istorie similară cu aceea a conceptului *mana* – termen prin care populațiile est-melaneziene exprimau eficacitatea simbolică a unui obiect sau a unei persoane; şi în cazul termenului *tabu* – prin care polinezienii exprimă ideea de interdicție asupra unei acțiuni sub amenințarea unui pericol sau sancțiune - etnografii au descoperit că ideea pe care o exprimă (evitarea sau interdicția asupra unor persoane, locuri, obiecte, alimente etc.) există şi funcționează

în toate culturile, reprezintă aşadar o constantă culturală universală, ca religia sau magia, ca şi sistemele de schimb, darul, familia, rudenia sau sistemele de clasificare("totemuri") etc.

Durkheim consideră improprie extinderea unui termen particular la a denumi idei generale: "este (...) regretabil că terminologia consacrată manifestă tendința de a vedea într-o instituție atât de universală o particularitate specifică Polineziei. Expresia *interdicție* sau *interzicere* ni se pare mai potrivită. Ca şi cuvântul totem, termenul tabu este totuşi atât de folosit, încât ar însemna să facem dovada unui purism excesiv dacă l-am evita sistematic"(1995:276).

Dicționarele obişnuiesc să definească sistemele de interdicții ca fiind ansamblul normelor, regulilor, practicilor fixate într-o cultură prin care se stabileşte că anumite acțiuni sunt interzise. Definiția însă nu stabileşte cu precizie care este semnificația acestor interdicții, în ce context sunt interzise anumite acțiuni sau comportamente, ce categorii de fapte sunt supuse interdicțiilor, cui sunt interzise şi cui nu anumite fapte şi în ce grad (interdicția de a auzi de la distanță un cântec ritual, apropierea de locul săvârşirii unui ritual, vederea, atingerea etc).

Pentru a denumi tabuurile, Durkheim foloseşte şi termenul de *culte negative*, iar Arnold van Gennep, cum vom vedea, pe cel de *rituri negative*. Într-adevăr, o categorie importantă de interdicții sunt cele care însoțesc ceremoniile religioase şi riturile de trecere, de inițiere etc.

Van Gennep numeşte tabuurile *rituri negative*: "putem distinge riturile pozitive care sunt volițiuni traduse în acte, şi riturile negative. Cele din urmă sunt numite în mod curent tabuuri. Tabuul este o interdicție, un ordin de <u>a nu face</u> de <u>a nu se comporta într-un anume fel</u>"(1996:20).

Dacă mitul creează decorul pentru viața socială, iar ritul pozitiv sau cultul pozitiv sunt expresia simbolică a acțiunilor sociale, riturile negative ne arată cum devine efectivă această ordine. Încălcarea interdicțiilor atrage după sine aplicarea unor *sancțiuni* grave. "Prohibiția legată de tabu, după J. Martin Velasco, se bazează în mod esențial pe caracterul

primejdios al realității interzise acționând, în plus, şi la nivel inconştient." (1997:66)

Interdicțiile sunt justificate printr-un sistem de *credințe şi reprezentări* care modelează ataşamentele indivizilor față de valorile general împărtăşite într-o societate.

Diversitatea tabuurilor. Tipuri de interdicții

Tabuurile sunt fapte culturale întâlnite pretutindeni, lucru pus în evidență şi de existența unui bogat material etnografic referitor la acestea. "Fiind mai uşor de enumerat ceea ce nu trebuie făcut decât ceea ce trebuie sau poate fi făcut, - spune A. van Gennep – teoreticienii au găsit la diverse popoare liste extinse de tabuuri, prohibiții şi interdicții etc." (1996/1909/:20).

La ce se referă ele?

După Claude Riviere interdicțiile se referă la variabile diferite: *sex, vârstă, clase sociale, status, grade diferite de inițiere religioasă, spațiu, timp*: "Distincțiile între tabuurile religioase (să nu mănânci timp de o oră înainte de euharistie) şi interdicțiile politice (afişajul interzis, contravenienții vor plăti amendă), între interdicțiile morale (să nu ucizi) şi interdicțiile disciplinare (înscrise în statutul unei asociații), între tabuul rațional (să nu produci poluare) şi tabuul superstițios (să nu treci pe sub o scară) ne obligă să luăm în considerare diferitele variabile, ca de exemplu vârsta (copii/adulți, frați mai mari, frați mai mici), sexul (tabuuri mestruale), extinderea câmpului social (tabuuri etnice, totemice, familiale, individuale), statutul persoanelor (interzis celor inițiați, brahmanilor), timpul(zile şi ore în care anumite acțiuni sunt interzise, tabuuri permanente sau temporare pe perioada doliului sau a graviditătii, evoluția de la o epocă la alta), spațiul (ceea ce e interzis în templu e permis în altă parte), simțurile (interdicția de a vedea, de a atinge, de a mânca)."(2000:38).

Putem clasifica teoriile explicative ale tabu-urilor în: teorii sociologice, teorii psihanalitice, ale ştiințelor religiei şi antropologice.

Însă, în măsura în care, generic, interdicțiile se referă la comportamentul uman, sociologii, psihologii, antropologii sunt în egală măsură îndreptățiți să se intereseze de studiul tabuurilor. Teoriile sociologice care au în centru "ordinea socială" constată că acesta este un concept destul de abstract în absența altor concepte care să-l facă mai "vizibil". Termenul de interdicție, regulă de comportament, tabu joacă un rol important în explicitarea modului cum este posibilă ordinea socială, raportând *ordinea* la baza sa psihologică – sentimente, ataşamente ale indivizilor. Durkheim a introdus pentru aceasta termenul de sentimente colective, Pareto vorbeşte de un "sentiment al ierarhiei" etc. Semnificația antropologică a interdicțiilor nu poate face abstracție de funcția lor socială. Între ideea existenței unor regiuni ontologic diferite şi ideea existenței unor limite ale comportamentului uman există o legătură logică: accesul individului în regiuni ontologic "diferite" este semnificativ şi corespunzător"diferit":

"Nu te apropia aici, ci scoateți încălțămintea din picioarele tale, că locul pe care calci este pământ sfânt"(Ieşirea, 3, 5).

<u>*Funcția raționalizatoare (a resurselor, raporturilor dintre om şi mediu etc)*</u>

Deşi, cum observă J. Martin Velasco în a sa *Introducere în fenomenologia religiei*, între explicațiile date existenței tabuurilor, prevalează aceea care o face să derive din prezența, în obiectele sau acțiunile trăite ca atare, a unei puteri superioare sau din relația acestora cu lumea supraumană, nu toate tabuurile prescriu interdicții de tip religios, cu finalitate religioasă.

Max Weber acordă o atenție deosebită *tabuizării* "practicată de multe ori cu totul rațional şi sistematic." (1998:47). În regiunea indoneziană şi în Marea Sudului "numeroase interese economice şi sociale – protecția pădurii şi a vânatului (aşa cum se întâmpla cu pădurile

declarate sacre de către rege la începutul Evului Mediu), asigurarea proviziilor tot mai reduse în perioade de scumpete împotriva consumurilor neeconomice, crearea unei protecții a proprietății, mai ales pentru proprietatea separată, având o valoare privilegiată, a clerului şi a nobilimii, asigurarea prăzii de război comune împotriva jafului individual (bunăoară prin intermediul lui Josua în cazul Achan-ului), separația sexuală şi personală a stărilor sociale în interesul păstrării purității de sânge sau a menținerii prestigiului de castă – stau toate sub garanția tabu-ului."(1998:47). Lucrurile se petrec ca şi cum, odată descoperită puterea tabuizării, invocarea puterii pe care le-o conferă forțele religioase devine eficientă în toate sferele vieții sociale. Weber vorbeşte de o "aservire directă a religiei față de interese extrareligioase".(ibidem) Aceasta înseamnă că pentru orice normă, reglementare de care o societate are nevoie, o garanție religioasă de tip tabu o transformă într-o regulă eficientă. Există o categorie largă de tabuuri cu funcție rațională, deşi ele par a fi tabuuri religioase.

Structurarea vieții sociale. Tabuurile "de castă"

Tabuurile stau la baza ordinii sociale şi în alt sens. Tabuuri vizând de pildă interdicția femeii de a sta la masă împreună cu bărbatul, acolo unde ea este văzută ca aparținând unui alt grup decât bărbatul, sau "tot astfel regele supus unui tabu sau grupuri (caste) privilegiate care stau sub semnul unui tabu sau grupuri" trimit la tabuuri cu funcția de a introduce frontiere între grupurile sociale. Aşa se structurează, de altfel, spune Weber, şi grupările politice sau cele etnice, prin interdicția "celorlalți", considerați ca "impuri" să ia parte la masa comună doar grupului (instituția banchetului ritual)(1989:49).

Sau ce semnificație are faptul că sistemele de interdicții însoțesc toate *riturile de trecere*? Nu este posibilă nici o schimbare de nivel, de statut, de stări, fără o pregătire prealabilă, în cadrul căreia accentul cade pe interdicții. *Câtă vreme există "frontiere şi borne", există "tabuuri de trecere".* Se vorbeşte de aceea de *funcția integrativă a interdicțiilor.*

Funcția și semnificația esențială a tabuurilor: principiul distincției între domeniile incompatibile ale realului

Dar ce au în comun toate aceste atât de diverse interdicții? Am văzut deja că ele funcționează ca reguli de comportament, căci nici o societate nu lasă la voia întâmplării, în afara regulii, comportamentele indivizilor. Am văzut de asemenea că există însă şi alte elemente comune ale tabuurilor din societățile cele mai diverse. O categorie importantă o constituie distincția primejdios / securizant şi se referă prin urmare la regulile de interacțiune ale omului cu mediul său natural – după cum prima categorie aceea care făcea distincție între comportamente socialmente dorite /socialmente nedorite regla interacțiunea individului cu mediul său social.

Toate categoriile de distincții pe care le introduc interdictiile sunt importante şi formează un sistem, sistemul de interdicții.

Van der Leeuw observă că nu putem deduce elementul comun din categorii diverse de interdicții pe baza elementului "primejdios". "La băştinaşii maori, spune el, *tapu* poate însemna deopotrivă "murdărit" şi "sfânt"."(1955:35-36) Trebuie deci să existe o categorie mai generală decât polaritatea primejdios/inofensiv şi care să ne permită să disociem funcția esențială a tabuurilor.

Funcția cea mai importantă a tabuurilor pare să fie aşadar aceea de a introduce distincții, granițe, între: sacru/profan, inițiat/neinițiat. După Mircea Eliade interdicțiile – în semnificația lor ultimă - se referă la categorii ontologic distincte, la regimuri diferite ale realului.

Concluzie. Sistemele de interdicții – constantă culturală universală. Semnificația lor în antropologia culturală

Studiul tabuurilor ocupă un loc aparte în antroplogia culturală şi socială. Dacă simbolul – cum spune Ernst Cassirer – ne apare ca un "sesam al lumii culturale", şi dacă putem defini cultura ca fiind "ordinea simbolică a lumii" (viziunea asupra lumii – la Ion Ionică în cadrul Şcolii de la Bucureşti), descifrarea semnificației *tabuurilor* - în toată

diversitatea lor (interdicții religioase, magice, sexuale, igienice, de consum, raționale sau superstițioase etc.) ne deschide calea spre înțelegerea *sistemului de reguli* care fac posibilă *ordinea* într-o societate; tabuul face parte din seria conceptelor care explică de ce societatea este o complexitate organizată şi nu o junglă, un haos. Interdicțiile exprimă în toate culturile existența unor praguri între *regimuri ontologic diferite* (sacrul/profanul), spații sociale diferite (clasa inferioară nu are acces acolo unde clasa superioară are), timp consacrat în mod radical diferit (al sărbătorii/al muncii), primejdios/inofensiv, permis/nepermis, semnificativ/nesemnificativ. Încălcarea acestor interdicții antrenează efecte dezorganizante asupra comunității şi individului, sancțiunile

Prezența interdicțiilor în toate culturile permite definirea lor ca unul dintre numitorii comuni ai acestora. Interdicțiile exprimă idei universale, categorii fundamentale ale mentalului colectiv sau individual dintotdeauna, ce invalidează ipoteza existenței unui mental prelogic – care ar fi caracteristic societăților "primitive".

BIBLIOGRAFIE

DURKHEIM, E., *Formele elementare ale vieții spirituale,* trad. rom.(a ed. a III-a Paris, 1937), M. Jeanrenaud şi Silviu Lupescu, pref. Gilles Ferreol, Polirom, Iaşi, 1995.

DURKHEIM, E., *"La prohibition de l'inceste et ses origines",* L'Annee Sociologique, I, pp.1-70.

FRAZER, J., articolul *Taboo,* în *Encyclopedia Britannica,* London, ed.1997.

VAN DER LEEUW, Gerard, *La religion dans son essence et ses manifestations,* Paris, Payot, 1955.

LEVI-STRAUSS, CL., *Les structures elementaires de la parente, ed. A* II-a, Mouton, Paris-Haga, 1967.

RIVIERE, Cl., *Socio-antropologia religiilor,* trad. M. Zoicaş, (după ed. 1997, Paris),Polirom, Iaşi, 2000.

Van Gennep, A., *Riturile de trecere,* trad.L. Berdan şi N. Vasilescu, Studiu introductiv de Nicolae Constantinescu, Postfață de Lucia Berdan, Polirom, Iaşi, 1996.(ed. orig. 1909)

WEBER, M., *Sociologia religiei. Tipuri de organizări comunitare religioase,* trad. de Claudiu Baciu a cap. 5 din ed a V-a a lucrării *Wirtschaft und Gesellschaft*, Ed. Universitas imprint al ed. Teora, Bucureşti, 1998.

ABORDAREA ANTROPOLOGICĂ A FAMILIEI. DOMENIUL ANTROPOLOGIEI FAMILIEI ŞI SISTEMELOR DE RUDENIE

Familia, căsătoria şi rudenia au constituit un câmp de investigaţie privilegiat pentru antropologia culturală şi socială, cercetarea în acest domeniu aducând o contribuţie importantă la dezvoltarea teoriei şi aparatului conceptual al acestei mai "tinere" discipline din câmpul ştiinţelor socio-umane. Spre deosebire de sociologie, care se focalizează mai mult asupra familiei şi mai puţin asupra rudeniei, în antropologia culturală şi socială familia, constituirea şi consacrarea acesteia prin rituri special instituite - căsătoria şi sistemele de rudenie sunt aproape de nedisociat. Asupra acestei distincţii dintre sociologie şi antropologie în abordarea familiei şi rudeniei, să reţinem deocamdată explicaţia pe care o aduce C.C. Harris în prefaţa lucrării sale despre relaţiile de rudenie: "Când am fost invitat să contribui cu un volum despre relaţiile de înrudire (...), prima mea reacţie ca sociolog al familei, a fost să sugerez că un antropolog ar fi cel mai potrivit pentru redactarea unui asemenea volum. Acest răspuns este relevant pentru relaţia istorică dintre disciplinele sociologiei şi antropologiei. Studiul înrudirii este o activitate nobilă, aflată în centrul disciplinei antropologice, unde ocupă o poziţie corespunzătoare studiului stratificării din sociologie. Sociologia nu studiază relaţiile de rudenie, ci "familia". În timp ce studiile asupra familiei au dobândit, recent, o nouă dimensiune datorită gândirii feministe şi interesului arătat de "noua dreaptă" problemelor familiei, ele rămân o activitate relativ modestă în cadrul sociologiei iar efectul afirmării lor actuale a fost diminuarea interesului privitor la familie ca grup înrudit şi deplasarea atenţiei asupra relaţiilor de gen, adică asupra relaţiilor conjugale, în cadrul căminului. Motivele separării istorice a activităţii de cercetare dintre cele două discipline se găsesc în teoriile fundamental evoluţioniste asupra naturii societăţii noastre. Societăţile "simple/primitive/antice" erau văzute ca tipuri de formaţiuni sociale ale căror structuri erau bazate pe sisteme de rudenie, prin contrast cu societăţile "moderne", "complexe" (de exemplu cele capitaliste/industriale), a căror viaţă este bazată pe structura

relațiilor economice. Studiul relațiilor de rudenie era esențial pentru înțelegerea primului tip de societăți, iar cel al vieții ecoomice, pentru înțelegerea celui de-al doilea."[135] Harris constată că această viziune fundamental evoluționistă, conform căreia anumite instituții sunt asociate cu anumite stadii din evoluția societății, "ne determină să privim "relațiile de rudenie în societățile moderne" ca pe o specie în curs de dispariție, pe de altă parte, familia poate fi văzută (cel puțin în forma sa nucleară) ca fiind universală şi deci demnă de a fi studiată." Acesta ar fi, după Harris, "fondul diviziunii activității dintre disciplinele surori ale sociologiei şi antropologiei sociale", şi acesta a condus la un mod de a practica disciplinele noastre într-un mod "dăunător atât înțelegerii relațiilor de rudenie cât şi naturii societății contemporane".

Într-adevăr, unele cercetări au arătat, contrar curentului (sau clişeului) evoluționist, că şi în societatea industrială, şi chiar în mediul urban, familia extinsă şi rudenia nu numai că nu au dispărut, dar pot să asume funcții sau să îmbrace forme pe care le-au avut în societatea arhaică/tradițională. Dacă ținem seama doar de mărimea gospodăriei sau numai de locuirea în comun, ne putem înşela în a aprecia dispariția familiei extinse. După cum arată istoricul britanic P.Burke (făcând referire la o cercetare despre muncitorii dintr-un cartier al Londrei din anii '50), "rude care stau în case separate pot locui în apropiere, având posibilitatea să se viziteze în fiecare zi. În acest caz, spune el, o locuință "conjugală"coexistă cu o mentalitate "extinsă". Exemple istorice ale acestei coexistențe sunt uşor de găsit. În Florența renascentistă, de exemplu, rudele nobile locuiau adesea în palate apropiate, se întâlneau regulat în loggia familiei şi colaborau îndeaproape în chestiuni economice şi politice."[136] Cercetarea istorică a familiei a contribuit foarte mult la nuanțarea schemelor generalizante şi de tipar evoluționist propuse de sociologia clasică. De exemplu, observă el, viziunea conform căreia în istorie asistăm la o progresivă restrângere şi nuclearizare a familiei ("teoria

---

[135] C.C. Harris, *Relațiile de rudenie,*, trad. A. Opriță, pref. M. Voinea, Ed. CEU Du Style, Bucureşti, 1998, p. 16-17.

[136] P. Burke, *Istorie şi teorie socială,* Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 69.

nuclearizării"), a fost corectată şi prezentată într-o formă revizuită de istoricul Lawrence Stone în studiul său despre clasele nobile din Anglia între 1500 şi 1800: "Stone a susținut că "familia de spiță deschisă", după cum o numeşte el, predominantă la începutul acestei perioade, a fost mai întâi înlocuită de "familia nucleară patriarhală restrânsă", iar apoi, în secolul al XVIII-lea, de "familia nucleară casnică închisă". Oricum – ne spune Burke –, chiar şi această variantă revizuită a fost pusă sub semnul întrebării de Alan MacFarlane, care sugerează că familia nucleară exista deja în secolele al XIII-lea şi al XIV-lea."[137]

Spre o antropologie aplicată a relațiilor parentale

Motto:

"It is usualy assumed in our society that people have to be trained for difficult roles: most business firms would not consider turning a sales clerk loose on the customers without some formal training; the armed forces would scarcely send a raw recruit into combat without extensive and intensive training; most states now require a course in driver's education before high school students can acquire a driver's license. Even dog owners often go to school to learn how to treat their pets properly. This is not true of American parents."

(E. E. LeMasters, 1974)

<u>Sociologia şi antropologia rolurilor parentale</u>

Această lucrare are drept ax principal ideea că educarea comportamentului parental este un lucru posibil, dar şi foarte necesar, ce poate avea urmări benefice atât pentru o serie de probleme grave ale copilului şi familiei în țara noastră, dar şi pentru întreaga societate românească, deoarece familia este un factor de stabilitate şi armonie socială, garanția ordinii morale (A. Comte: 1825-26; I. Bădescu: mss; M. Larionescu: 1994) dar şi pentru că *parentalitalitatea* - adică faptul de a fi părinte şi de a îndeplini rolurile şi comportamentele ataşate acestei calități - este o importantă instituție socială (La Rosa: 1986; Bigner: 1995).

[137] P. Burke, *Istorie şi teorie socială,* Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 69.

Vom analiza “premisele” *posibilității* de a interveni cu succes în relația părinți-copii, prin “educarea comportamentului parental”. Comportamentul parental este un produs al socializării şi internalizării; învățăm, asimilăm “rolurile parentale” începând din primii ani de viață, dar nevoia de a învăța permanent acest rol, care are un caracter dinamic, - părinții trebuie “să facă față” unor probleme mereu noi - asociată cu capacitatea persoanei umane de a învăța permanent care stă la baza “educației permanente “ a născut ideea “şcolilor de părinți”, ca modalitate nonformală de a îmbunătăți relația părinte-copil.

Semnificațiile culturale ale parentalității.

“Cum trebuie să fie un părinte”, noțiunea ideală de părinte îmbracă forme culturale. Fiecare cultură are moduri specifice de motiva oamenii să-şi dorească să devină părinți. În societatea românească tradițională abia omul căsătorit şi cu copii este considerat “aşezat”, împlinit, realizat, iar această atitudine este consemnată în tezaurul paremiologic al românilor: *Omul fără copii e ca pomul fără roade, etc.* Înțelepciunea românilor reține ca excepționale situațiile în care o familie nu rodeşte copii, iar unele basme sunt tocmai expresia nevoii de a corecta, în planul conştiinței colective, această situație “nenaturală”

Sociologul american Bigner a sintetizat astfel semnificațiile culturale ale parentalității:

Tabloul semnificațiilor culturale ale parentalității:

Categorii	**Tipul ideal al parentalității**	**Tipul ideal al non-parentalității**
Moralitate	A fi părinte este considerat o obligație morală. Să fii părinte demonstrează moralitate	A nu fi părinte înseamnă să respingi autoritatea divină. A nu avea copii este imoral.

Responsabilitate	A fi părinte înseamnă a îndeplini o obligație civică, este o direcție a responsabilității civice.	A nu fi părinte semnifică eludarea responsabilității, lipsa copiilor arată iresponsabilitate.
Identitate sexuală şi competență	A fi părinte demonstrează acceptarea genului sexual şi demonstrează competența sexuală.	A nu fi părinte demonstrează o respingere a genului sexual şi implică incompetență sexuală.
Naturalitate	Parentalitatea este instinctivă, a fi părinte este natural.	A nu fi părinte este nenatural.
Căsătoria	Parentalitatea dă sens căsătoriei, mariajului, implică satisfacție maritală şi previne divorțul.	A nu fi părinte scade din valoare mariajului, creşte şansele de divorț şi lasă loc insatisfacției maritale.
Normaliatte şi sănătate mentală	Parentalitatea indică sănătate mentală, maturitate socială şi stabilitate personală.	A nu fi părinte indică subnormalitatea sănătății mentale; lipsa copiilor indică imaturitate socială şi un slab echilibru emoțional.

Sursa: Adaptare după Veevers, J. E. 1973, *The social meanings of parenthood,* “Psychiatry”, 36, 291-310, apud Binger, *An introduction to parenting,* 1995 (după care se fac toate citările din Binger în lucrare), p. 9.

Atributele sociale ale parentalității

Trei axiome de bază au fost identificate de sociologul Ralph LaRosa pentru a caracteriza calitatea de a fi părinte şi rolurile ataşate acesteia. [138]

I. În măsura în care a fi părinte presupune un ansamblu complex de "reguli, norme, valori şi credințe", parentalitatea este o instituție socială. LaRosa specifică de asemenea patru caracteristici ale parentalității ca instituție socială:

a) Externalitatea - parentalitatea poate fi observată "din afară", evaluată, atât de indivizii care o experiază, cât şi de cei care nu sunt părinți.

b) Opacitatea - se referă la necesitatea de a depune un efort special pentru a înțelege cum funcționează instituția.

c) caracterul constrângător - forțează conformitatea indivizilor cu anumite comportamente. Deşi decizia de a fi sau a nu fi părinte pare să aparțină indivizilor înşişi care adoptă această decizia, în realitate mediul social face presiuni pentru a forța decizia indivizilor ajunşi la vârsta procreării în legătură cu a avea sau nu copii.

d) legitimitatea - regulile impuse de instituții sunt acceptate de indivizi ca fiind adecvate realității, rezonabile, "bune", legitime, iar deviațiile sunt considerate de neacceptat.

II. A doua axiomă a lui LaRosa statuează că parentalitatea comportamentul parental este un produs al socializării şi internalizării. Copilul îşi priveşte de timpuriu părinții exercitând aceste roluri, apoi se joacă "de-a mama şi de-a tata" etc., uneori îşi îngrijeşte frații mai mici etc. O serie de mesaje despre rolurile parentale sunt primite prin media etc.

Se pune problema dacă atunci când copiilor le lipseşte modelul părinților proprii - cazul copiilor instituționalizați de pildă - ai vor întâmpina dificultăți în a exercita rolul de părinte atunci când vor fi adulți şi vor avea proprii lor copii. Vom arăta în capitolele următoare care sunt noile tendințe apărute în modalitățile de a-i trata pe copiii instituționalizați pentru a evita exercitarea deficitară a rolului de părinte atunci când vor avea proprii lor copii.

"Educabilitatea" comportamentului parental

[138] apud Bigner, *An introduction to parenting*, 1995, p. 11.

Educație, educație permanentă, învățarea rolurilor parentale, socializarea şi resocializarea părinților tineri. “Educația” este definită în ştiințele educației ca *“ansamblu de acținuni sociale de transmitere a culturii, de generare, organizare şi conducere a învățării individuale şi colective.”*[139] ”Educația permanentă” este un concept care a făcut deja carieră în cercetarea teoretică şi în acțiunea culturală, în întreaga lume, precum şi în țara noastră. Ideea că şi adulții pot învăța este de multă vreme nu doar o cucerire teoretică, ci şi una “întrupată” în instituții.

Există în lume experiențe care arată că rolurile de părinte se pot (re)învăța şi aprofunda prin intermediul unei rețele speciale de şcoli pentru părinți, având ca destinatari îndeosebi părinții de vârstă tânără. Vom argumenta în capitolul următor necesitatea acestui sistem de *educație nonformală* urmărind o serie de fenomene care nu sunt altceva decât consecințe directe ale îndeplinirii deficitare a rolului de părinte: copiii abandonați, copiii străzii, abuzul asupra copilului s.a. precum şi ipoteza că recuperarea funcției socializatoare a familiilor de proveniență a copiilor abandonați este posibilă. Această ipoteză este dealtfel “validată” experimental prin sistemul de asistență socială a familiei, prin practica terapiei familiei (a grupului familial) care dă roade deja de multă vreme în țările din Vest, dar are şi în România precursori străluciți în direcția inițiată de Veturia Manuilă în perioada interbelică, în tradiția şcolii monografice de la Bucureşti, tradiții reiterate după decembrie ‘89 prin crearea Departamentului de Asistență Socială în cadrul Facultății de Sociologie, Psihologie, Pedagogie din Universitatea din Bucureşti.

Sistemul şcolilor de părinți având ca destinatari părinții tineri este conceput ca o rețea *nonformală* care să completeze *modul informal* de asimilare a rolurilor parentale prin relațiile şi interacțiunile din mediul personal de viață, în mediul comunității familiale sau de vecinătate, joc, muncă,[140] etc.

---

[139] DICÞIONAR DE SOCIOLOGIE, Zamfir & Vlãsceanu, coord., Editura Babel, Bucureşti, 1993, p. 202.
[140] v. ibidem.

Bibliografie şi extinderi

AUGE, Marc (dir.). - 1975. - *Les domaines de la parenté: filiation, alliance, résidence*. - Paris: Maspéro. - 139 p. - (Dossiers africains)

BOURDIEU, Pierre. - 1972. - "La parenté comme représentation et comme volonté", in: Pierre BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, p. 71-151. - Genève, Paris: Droz. - 269 p. - (Travaux de droit, d'économie, de sociologie et de sciences politiques ; 92)

DELIEGE, Robert. - 1996. - *Anthropologie de la parenté*. - Paris : A. Colin. - 175 p. - (Cursus. Sociologie)

DUMONT, Louis. - 1971. - *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale: groupes de filiation et alliance de mariage*. - Paris; La Haye: Mouton. - 139 p. - (Les textes sociologiques; 6)

FOX, Robin. - 1972. - *Anthropologie de la parenté: une analyse de la consanguinité et de l'alliance*. - Paris: Gallimard. - 268 p. - (Les essais ; 167) [Traduit de: *Kinship and marriage : an anthropological perspective*, 1967]

GHASARIAN, Christian. - 1996. - *Introduction à l'étude de la parenté*. - Paris: Seuil. - 276 p. - (Points ; 318. Essais)

LEVI-STRAUSS, Claude. - 1949. - *Les structures élémentaires de la parenté*. - Paris: Presses universitaires de France. - XIV, 640 p. - (Bibliothèque de philosophie contemporaine)
[Rééd. dès 1967: Paris; La Haye: Mouton. - (Rééditions / Maison des sciences de l'homme; 2)]

NEEDHAM, Rodney (dir.). - 1977. - *La parenté en question: onze contributions à la théorie anthropologique*. - Paris: Seuil. - 348 p. - (Recherches anthropologiques)
[Trad. de: *Rethinking kinship and marriage*, 1971]

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. - 1969. - *Structure et fonction dans la société primitive*. - Paris: Ed. de Minuit. - 363 p. - (Le sens commun) [Traduit de: *Structure and function in primitive society*, 1952; rééd. Paris: Seuil, 1972. - (Points ; 37. Sciences humaines)]

GLOSAR DE TERMENI

·**Aculturaţie –** proces ce intervine atunci când două culturi interacționează un timp îndelungat; are loc un împrumut reciproc de practici culturale, un proces prin care fiecare asimilează anumite elemente din cultura cu care vine în contact.

·**Ciclu de viaţă** – perioada de la naştere până la moartea individului, împărțită în toate culturile în etape care iau în considerare şi maturizarea biologică a omului, dar nu se reduce la aceasta; *cultural,* obiceiurile din ciclul vieții marchează simbolic, prin rituri specifice trecerea de la o vârstă la alta; această periodizare a vieții individului are şi o funcție socială, fiecărei etapă a vieții îi este asociată o funcție socială (există şi societăți cu clase de vârstă); periodizarea vieții marcată în toate culturile prin rituri indică şi o funcție psihologică a acestora: toate culturile consideră că trecerea de la o vârstă la alta nu poate avea loc fără o pregătire prealabilă, astfel încât are loc un proces nu doar de semnificare socio-culturală a vieții individului, ci, cum spune antropologul P. Smith, discontinuitatea ciclurilor de viață se transformă într-un continuum.

·**Cultură** – conform definiției lui Tylor ("Primitive Culture", 1871) considerată "canonică" în antropologie, cultura este "acel ansamblu complex care include cunoştințele, credințele, arta, moravurile, dreptul, obiceiurile, precum şi orice înclinații sau obişnuințe dobândite de om ca membru al grupului său."

·**Contact cultural – v. aculturaţie**

·**Clasificare –** pornind de la analiza sistemelor religioase totemice s-a ajuns la concluzia importanței funcției clasificării. În sistemele totemice, societățile par să clasifice lumea socială prin analogie cu clasificarea existentă în natură (ordinea naturală a lumii vii, clasificată în specii şi subspecii).

·**Enculturaţie –** procesul de asimilare a culturii de către fiecare individ, în urma căruia el devine membru integrat culturii, societății sau grupului său.

·**Etnocentrism –** atitudinea centrată excesiv pe propria cultură, respingerea altor culturi diferite de cea proprie, aprecierea lor ca inferioare

culturii proprii. Atunci când acuzaţia de etnocentrism planează asupra unui antropolog, atitudinea acestuia este sever amendată ca fiind anti-antropologică. Teoretizarea antropologică a culturii la începutul secolului XX se naşte prin opoziţie cu logica etnocentrică.s

·**Etnocid –** distrugerea sistematică a unei culturi, sau chiar a membrilor acesteia.

·**Etnografie –Etnologie – Antropologie** – Se consideră că antropologia are relaţii speciale cu etnografia şi etnologia, ele având ca obiect de studiu cultura şi culturile – motiv pentru care nu trebuie să fie considerate atât discipline diferite, cât momente diferite ale aceleeaşi cercetări: etnografia descrie, etnologia compară, iar antropologia ţinteşte la teorii şi explicaţii (C. Levi-Strauss)s

·**Familie** – analiza unei mari diversităţi a familiilor a permis antropologilor să constate dincolo de diversitatea tipurilor (monogamă, poligamă) sau de complexitatea distribuirii rolurilor, prezenţa cvasiuniversală a căsătoriei şi familiei, ca şi caracterul de fiinţă conjugală al omului.

·**Interdicţii** – tipuri speciale de rituri care nu prescriu, ci interzic comportamente. A. van Gennep le-a numit de aceea rituri negative. Întrucât termenul indigen *tabu* era categoria semnatică pentru interdicţii într-o cultură anume (Toga) şi deci nu suficient de general, E. Durkheim a propus utilizarea termenului interdicţii, întrucât acestea sunt universale, există în toate culturile. Max Weber, ulterior Douglas sau Webster au analizat interdicţiile din perspectivă sociologică, politică şi juridică datorită capacităţii lor extraordinare de a genera şi explica ordinea într-o societate.

·**Incest** – căsătorie între consangvini(rude de sânge), a cărui interdicţie este universală(interdicţia incestului există în toate culturile). Sarcina de a explica interdicţia universală a incestului este cu atât mai dificilă cu cât în unele culturi există şi interdicţia legăturii între persoane ce nu sunt rude de sânge (vezi interdicţia celor două surori, care intrezice bărbatului văduv să ia în căsătorie pe una dintre surorile soţiei, în vigoare în Franţa până la începutul sec. al XX-lea)

·**Mituri** - temă privilegiată în antropologia culturală, miturile constituie relatări asupra originilor cosmosului, originilor grupurilor umane sau a omului, considerate a avea nu doar o funcție explicativă, ci şi funcția de a transmite, susține, cultiva viziunea despre lume comună grupului, atitudini, ataşamente general împărtăşite de o societate.

·**Miteme** – elemente în care poate fi descompus un mit pentru a putea fi analizat, în analiza structurală a mitului. În perspectiva structurală, sunt importante şi modalitățile în care mitemele se combină, regulile, operațiile, logica acestor combinări, recurența unor miteme etc. Cl. Levi-Strauss consideră că spiritul omenesc "îndeplineşte anumite operații care nu diferă, în natura lor, de cele care se derulează în lume de la începutul timpului", (idee de inspirație kantiană), de aceea nu putem susține că omul arhaic este nelogic sau prelogic.

·**Natură-cultură** – raport ce a stat în atenția antropologiei de la începuturile ei; la C. Levi-Strauss natură cultură devine o opoziție cu valoare de metodă: spre deosebire de evoluționism şi funcționalism el enunță principiul conform căruia este "iluzoriu să căutăm o continuitate între cele două ordini", cea a naturii şi cea a lumii omului. Omul este dintr-o dată în cultură, trăind *mediat* cultural(prin cultură, prin intermediul semnificațiilor culturale atribuite) raportul său cu natura.

·**Observaţie participantă** – metodă utilizată şi în alte ştiințe sociale, considerată însă a fi metoda etalon a antropologiei culturale.

·**Personalitate – cultură** - raport ce a stat în atenția Şcolii americane cu acelaşi nume - "Personalitate şi cultură" – cea mai timpurie şcoală de gândire în cadrul căreia se va dezvolta şi antropologia psihologică. Influențat de psihologia gestaltistă germană – în care se opera cu ideea de *intreg* (germ.*gestalt,* engl. *Pattern,* formă, structură) diferit de suma părților sale, marele lingvist şi antropolog american E. Sapir – fondatorul Şcolii va aplica această idee analizelor sale asupra limbajului, culturii şi personalității.

·**Povestiri ale vieţii** – istorii ale vieții – direcție de cercetare bazată pe tehnica biografiei, istoria vieții este considerată ea însăşi o "tehnică de observație şi de analiză a unei societăți sau a unui grup"; a suscitat şi

suscită în continuare o dezbatere amplă în antropologie în legătură cu capacitatea limitată de a înțelege o cultură prin descrierea unei vieți individuale, capacitatea textului de a rămâne autentic în urma traducerii etc. Totuşi, folosită complementar cu alte metode sau în cadrul unei cercetări aprofundate a comunității eroului biografiei, metoda dovedeşte adesea puterea de a evoca *din interior* şi prin categorii semantice proprii culturii studiate, ceea ce anchetatorul observă din exterior. Câteva cercetări celebre bazate pe istorii ale vieții: O. Lewis, *Copii lui Sanchez,* 1961(povestea vieții - pe baza metodei biografiilor încrucişate - unei familii sărace din Ciudad de Mexico; *Soleil Hopi,* 1941 (povestea vieții unui indian hopi).

·**Relativism cultural** – principiu conform căruia toate culturile au dreptul de a exista aşa cum sunt, au legitimitate în a exista, denunțarea unui sistem de valori din perspectiva unui alt sistem de valori – a considera o altă cultură inferioară, sau primitivă etc. este o atitudine **etnocentrică.**

·**Religie** – "un sistem de credințe şi practici legate de lucrurile sacre, adică separate, interzise; credințe şi practici ce unesc într-o comunitate morală, numită Biserică, pe toți cei care le acceptă."(E. Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase,* p. 50, 58). Max Weber va analiza sistemele religioase ale societăților şi din perspectiva capacității lor de a genera schimbarea şi inovarea, nu numai ordinea şi consensul.

·**Rit şi ritual** – acțiune care se realizează într-o "țesătură de simboluri"; în sensul cel mai larg cu putință, riturile reprezintă dimensiunea "prescrisă" cultural şi social a vieții cotidiene, practici sociale şi chiar politice, modele de acțiune(de pildă interacțiunea dintre cetățean şi administrație este prestabilită într-un regulament – mergi la ghişeu, obții un formular de cerere, îl completezi, prezinți un act, obții o ştampilă, o depui la registratură, revii după aprobare etc.). În sens restrâns ritualul exprimă însă acțiuni intenționate în cu totul alte scopuri decât în viața de zi cu zi: de ex. ingerarea pâinii sfințite în ritualul de împărtăşire la creştini este un act cu totul diferit de consumul ca hrană al pâinii în fiecare zi.

Diferența este dată de semnificațiile atribuite actului ritual, sugerate prin simboluri.

•**Rudenie** – temă fondatoare a antropologiei sociale, începând cu Lennan care a analizat în lucrarea sa “Primitive Marriage” răpirea ca origine a exogamiei, toți marii antropologi au construit teorii şi modele de analiză a rudeniei. Investigația în acest domeniu a fost fecundă pentru teoria antropologică, o parte însemnată a conceptelor antropologice fiind elaborată în acest sens: structură, sistem (de rudenie), reciprocitate, alianță, schimb social etc. Atenția specială acordată rudeniei este datorată pe de o parte faptului că ea este universală, pe de altă parte, importanței pe care o putem atribui raporturilor de rudenie în a explica şi structura ordinea socială, îndeosebi în societățile arhaice, dar nu numai: raporturile de rudenie structurează şi fac să comunice toată societatea, explică regulile de interacțiune şi de comunicare, chiar şi ordinea politică, identitatea socială, conştiința apartenenței etc. Analize ale unor societăți contemporane explică chiar comportamentul de vot prin apartenența la sistemul de rudenie.

•**Sacru-profan** – delimitare la care recurge E. Durkheim pentru a defini religia; el distinge o ordine a sacrului diferită de cea a profanului, sacrul fiind superior profanului, ele fiind aşadar două niveluri ierarhizate ale realității, separate prin interdicții severe.

•Simbol – omul este singura ființă care simbolizează, aproape toate actele sale suportând o codificare simbolică; simbolul este considerat în antropologie un adevărat “sesam al lumii culturale”, înțelegerea unei alte culturi (străine de cea a cercetătorului) presupune în mod necesar “traducerea”/descifrarea codurilor simbolice(începând cu limbajul, ritualurile, miturile etc.).

•**Semnificații** – ceea ce conferă specificitate ireductibilă lumii omului față de lumea naturală este capacitatea ființelor umane de a atribui lumii semnificații. “Suntem *ființe culturale*, spunea Max Weber la începutul secolului al XX-lea, dotate cu capacitatea şi voința de a adopta o atitudine deliberată față de lume şi de a-i atribui semnificații”(*The Methodology of the Social Sciences,* E. Shils and H.A. Finch trans., 1949).

În viziune structuralistă semnificația (*meaning*) este o funcție a patternurilor organizate.

·**Sociologia religiei** – domeniu în care îl putem considera întemeietor pe E. Durkheim, fondatorul sociologiei ca ştiință, care a acordat o importanță deosebită reprezentărilor religioase(v. în special *Formele elementare ale vieții religioase,* 1912, v. şi sacru-profan în acest glosar). Conform principiului enunțat de Max Weber, sociologia religiei nu trebuie să aibă în vedere "esența" religiei, ci "condițiile şi rezultatele unei anumite specii de activitate socială", dar care totuşi "poate fi înțeleasă şi aici – adică în cazul condițiilor şi efectelor sociale ale religiei – n.n., - numai pornind de la trăirile, reprezentările şi scopurile subiective ale indivizilor – de la "sens"-, întrucât procesele exterioare sunt mult prea polimorfe.

·**Ştiinţele religiei / Religiologie –** religia nu poate fi studiată de o singură disciplină, de aceea a fost propus acest termen pentru a unifica într-un sistem ştiințele care îşi propun toate, analiza religiei din diferite perspective disciplinare (psihologia religiei, sociologia religiei, istoria religiilor, antropologie culturală şi socială etc.)

·**Teren** – dacă la început antropologia a fost o ştiință de cabinet, bazându-se pe relatări ale unor călători sau misionari în teritorii aparținând imperiilor coloniale, observația directă la fața locului devine ulterior esențială pentru dezvoltarea disciplinei; terenul este pentru antropologie ceea ce este sângele martirilor pentru creştinism, cum spune un antropolog. Consacrarea unui antropolog înseamnă realizarea unei cercetări bazate pe teren. Universitățile care au departamente de antropologie nu acordă licența în antropologie absolvenților dacă aceştia nu realizează un teren, în afara culturii lor de apartenență.

·**Totem v. clasificare**

·**Tabu v. interdicţii**